Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

BIBLIOTHEQUE DE F. C. DE LA HARPE

Von
Johann Gottlieb Buhle
öffentl. ordentl. Profeſſor der Logik und Mitgliede der Societät der Wiſſenſchaften zu Göttingen.

CANTON DE VAUD
LIBERTE ET PATRIE
BIBLIOTHEQUE CANTONALE

Vierter Band.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1803.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Der gegenwärtige vierte Band der Geſchichte der neuern Philoſophie enthält eine Darſtellung derjenigen philoſophiſchen Syſteme, durch welche der neueſte Zuſtand jener Wiſſenſchaft zunächſt theils beſtimt, theils vorbereitet worden iſt. Ich habe das ganze Hauptſtück daher als Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts zu behandeln angefangen, obgleich mehrere Schriftſtel-

Digitized by Google

ler, deren Denkart hier charakteriſirt iſt, eher in das ſiebzehnte Jahrhundert, als in das erſtere gehören, ſobald man ſtrenge auf die chronologiſche Ordnung Rückſicht nimt. In dem folgenden fünften Bande hoffe ich die Geſchichte der Veränderungen ſämtlich zu begreifen, welche die Philoſophie bis auf unſere Tage erfahren hat.

Göttingen im May
1803.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Digitized by Google

Inhalt.

Geſchichte der neuern Philoſophie ſeit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Viertes Hauptſtück.

Geſchichte der neuern Philoſophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Erſte Abtheilung.

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie in den cultivirteſten Staaten Europa's gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts. Pierre Bayle.

Zweyter Abſchnitt.

Geſchichte und Philoſophie des Iſaak Newton.

Dritter Abſchnitt.

Geſchichte des Lebens und der Philoſophie des Leibniz.

Vierter Abſchnitt.

Geſchichte des Lebens und der Philoſophie des John Locke.

Zweyte

Digitized by Google

Zweyte Abtheilung.

Fünfter Abſchnitt.

Algernon Sydney. James Harrington. Samuel von Pufendorf.

Sechster Abſchnitt.

Von Tſchirnhauſen. Chriſtian Thomaſius.

Siebenter Abſchnitt.

Geſchichte der Wolfiſchen Philoſophie.

Digitized by Google

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Vierter Band.
Erſte Abtheilung.

Digitized by Google

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Viertes Hauptſtück.
Geſchichte der neuern Philoſophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Erſter Abſchnitt.
Allgemeine Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie in den cultivirteſten Staten Europa's gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts. Pierre Bayle.

Wir nähern uns itzt dem jüngſten Zeitraume der Geſchichte der Philoſophie, der zugleich für ſie, wie für die Geſchichte der Wiſſenſchaften und Künſte und der Cultur der Menſchheit überhaupt, der merkwürdigſte und glänzendſte iſt. Was in den zunächſt verfloſſenen Jahrhunderten vorbereitet war, fieng an im achtzehnten Jahrhunderte zur Vollendung zu gedeihen. Der Samen der Aufklärung, von einzelnen großen Genies ausgeſtreut, keimte empor und trug Früchte, welche die Erwartung jener ſelbſt weit über-

troffen haben würden, wenn das kurze Ziel des menſchlichen Lebens ihnen vergönnt hätte, ſie zu erblicken. Funken, auch ohne die Abſicht geſchlagen, daß ſie zünden ſollten, weckten ein Licht, das eine vorher kaum geahndete Helle um ſich verbreitete. Es iſt natürlich, daß die Nachwelt ſich auf den Schültern der Vorwelt erhebt zu reinern, freyern, wahrern und mehr umfaſſenden Anſichten, wiewohl die Geſchichte der Literatur mehr als Eine Nachwelt zeigt, die hinter ihrer nächſten Vorwelt zurück blieb. Aber von keinem Jahrhunderte kann man mit ſo vielem Rechte ſagen, daß es die Arbeit ſeiner Vorgänger benutzt habe, das Menſchengeſchlecht einer größern phyſiſchen, intellectuellen, und moraliſchen Vollkommenheit entgegen zu führen, als von dem achtzehnten. Es hat eine Höhe erreicht, auf der es nach den Schranken der menſchlichen Natur und dem durch die Erfahrung beſtätigten gewöhnlichen Laufe der Dinge zu verwundern wäre, wenn der Genius der künftigen Generationen ſich darauf erhielte, und nicht wieder zurückſänke.

Beym Anfange der Geſchichte der Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts kann es daher nicht überflüſſig ſeyn, einen, wenn auch nur allgemeinen und vorübereilenden, Blick auf den Zuſtand der philoſophiſchen Cultur unter den Völkern Europa's, die ſich in derſelben auszeichneten, wie dieſer gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts war, zu werfen, um die Verdienſte des folgenden Zeitalters deſto beſſer theils zu erklären, theils zu würdigen. Es wird die Ueberſicht um deſto unterhaltender und anziehender ſeyn, je mehr Gegenſtände ſie darbietet, bey denen Jeder gerne verweilt, der der Menſchheit wohl will, und je erfreulicher die Hoffnungen ſind, die ſie ſchon an ſich für die

Zukunft

Zukunft gewährt, auch wenn man noch nicht mit der Art bekant geworden iſt, wie ſie erfüllt wurden. Zwar zeigen ſich auch ſchon hier wiederum Unvollkommenheiten, Mängel und Lücken bey Völkern, wo man ſie am wenigſten erwarten ſollte; aber der Schatten gehört zu jedem Gemählde, und kann die wohlthätige Wirkung des Ganzen nicht ſchwächen, wenn dieſes in der That dazu geeignet iſt. Daß der Zuſtand der Cultur gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts für den Forſcher der Geſchichte der philoſophirenden Vernunft und des menſchlichen Geiſtes überhaupt dazu geeignet ſey, Gegenſtand eines Gemähldes zu ſeyn, wo zum mindeſten das Ganze einen wohlthätigen Eindruck macht; wer könte dies leugnen, ohne der hiſtoriſchen Wahrheit zu widerſprechen, oder den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu verdienen?

Von Italien war ſeit der erſten Epoche der ſogenannten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften die Verbreitung der artiſtiſchen, literariſchen, und philoſophiſchen Cultur über andere Völker des abendländiſchen Europa's ausgegangen. Aber hier war es, wo eben dieſe Cultur zuerſt in ihrem Fortſchreiten zur höhern Vollkommenheit ſtehen blieb, und ſich auf eine gewiſſe Mittelmäßigkeit zu beſchränken anfieng, über welche ſie auch ſpäterhin verhältnißmäßig zu den Fortſchritten einiger anderen benachbarten Nationen ſich nicht erhob. Die goldene Periode der Italieniſchen Literatur war mit dem funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert vorüber gegangen. Nicht daß die Wiſſenſchaften und namentlich auch die Philoſophie in Italien gänzlich ausgeſtorben wären; das war bey den einmal vorhandenen literariſchen Inſtituten und Einrichtungen, bey der Mannichfaltigkeit von Veranlaſ-

ſungen und Hülfsmitteln, welche zu den Studien aufmunterten und ſie erleichterten, nicht möglich; aber es fanden ſich auch keine Männer, wie ſie ſich bey andern Völkern fanden, welche das Gebiet derſelben beträchtlich angebaut oder erweitert hätten. Die Phyſik war die einzige Diſciplin, die während des ſiebzehnten Jahrhunderts durch das Genie des Galilei und Toricelli neue Entdeckungen gewann, welche die Namen ihrer Urheber unſterblich machten. Die Philoſophie hingegen drehte ſich um die Erläuterung derſelben Syſteme, des Ariſtoteliſchen, Platoniſchen und Cabbaliſtiſchen herum, die ſchon in den nächſt vorher gegangenen Jahrhunderten faſt einzig und ausſchließlich die denkenden Köpfe dieſer Nation beſchäfftigt hatten. Kein Italiener erwarb ſich den Ruhm, von den Feſſeln der herſchenden Syſteme befreyt über dieſelben einen Blick hinausgewagt, und zu einer originalen Speculation ſich erhoben zu haben: einen Ruhm, den ſo viele große Männer unter den Franzoſen, Niederländern, und Engländern mit einander theilten.

Der vornehmſte Grund des Stillſtandes ſowohl in der Literatur überhaupt, als in der Philoſophie insbeſondre, der im ſiebzehnten Jahrhunderte bey den Italienern nicht zu ihrem Vortheile charakteriſtiſch iſt, iſt wohl in den Folgen der Hierarchie und Möncherey zu ſuchen, die ſich nach dem glücklichen Ausgange der Reformation kräftiger und verderblicher äußerten, als zunächſt vorher. Es hatte den italieniſchen Völkern, wie die Geſchichte der Philoſophie im ſechszehnten Jahrhunderte hinlänglich beweiſt, keinesweges an kühnen Denkern gefehlt, die ſich dem ſclaviſchen Joche des hergebrachten religiöſen Aberglaubens und der kirchlichen

lichen Autorität entriſſen, und frey von den Vorurtheilen und dem Wahne ihrer Zeitgenoſſen der Speculation ihrer ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunſt nachhiengen, wenn ſie auch um der Form willen und ſelbſt zum Hohne und Spotte ſich den Ausſprüchen der Kirche unterwarfen. Indeſſen bezog ſich ihre Philoſophie doch meiſtens auf das Ariſtoteliſche Syſtem, oder ſie war durch dasſelbe beſtimt worden, und drückte keine Verſuche einer urſprünglichen freyen Selbſtverſtändigung aus, wie z. B. die Philoſophie des Pomponazzi, des Andreas Cäſalpin u. a. Sogar der originalſte philoſophiſche Denker, welchen Italien erzeugt hat, Jordan Bruno von Nola, wiewohl ſich ſein philoſophiſcher Geiſt eigentlich erſt außerhalb Italien zur Reiſe entwickelte und bildete, war doch durch das Studium der Neu Platoniſchen Philoſophie, hauptſächlich des Plotinſchen Syſtems, zu ſeiner Vorſtellungsart gelangt, und inſofern nicht ganz original. Aber auch jene Freyheit des philoſophiſchen Geiſtes, welche die Hierarchie, ſo lange ſie auf ihrem Throne ſicher zu ſeyn wähnte, den Köpfen übrig ließ, die zunächſt in dem Kreiſe ihrer Beobachtung und Wirkſamkeit lebten, wurde bald nach der Reformation entweder völlig aufgehoben, oder doch ſo beengt, daß dadurch die Flügel der Vernunſt nothwendig gelähmt werden mußten. Die für die Hierarchie ſo erſchütternde Revolution, welche die philoſophiſche Aufklärung in Deutſchland nach ſich gezogen hatte, die im ſiebzehnten Jahrhunderte auch über die angrenzenden Länder verbreitet war, und den Katholicismus, mit ihm das kirchliche Regiment, ganz zu vernichten drohte, gab zu abſchreckende Warnungen, als daß die Hierarchie die Freyheit und den Fortgang philoſophiſcher Unterſuchungen hätte begünſtigen, und nicht vielmehr alle Kräfte

und Mittel hätte anwenden ſollen, um entweder den philoſophirenden Genius der Völker, die der römiſchen Kirche ergeben geblieben waren, ganz zu unterdrücken, oder ihn doch wenigſtens ſo zu beſchränken, daß nichts mehr von ihm gefürchtet werden konte. Daher gelang es in Italien keinem Lehrer der Philoſophie auf den berühmteren Akademieen und keinem philoſophiſchen Schriftſteller weiter, ein philoſophiſches Syſtem aufzuſtellen und ihm zahlreiche Anhänger zu gewinnen, das ſich nicht auf irgend eine Weiſe mit der religiöſen Orthodoxie der Kirche als dem Fundamente der Hierarchie vertragen, und die Selbſtſtändigkeit und Freyheit des Geiſtes befördert hätte. Jeder Verſuch der Art, der etwa von Individuen unternommen wurde, ward gleich durch Beſtrafung derſelben im Keime erſtickt.

Eine mächtige Unterſtützung ihrer Abſichten, deren ſie in den frühern Zeiten entbehrt hatte, gewährte der Hierarchie der Orden der Jeſuiten, der gerade im ſiebzehnten Jahrhunderte ſeine feſte Conſiſtenz und ſeine größte Stärke und Thätigkeit erhielt. Es iſt unglaublich, was dieſer Orden, ſoviel man auch von einzelnen Gliedern deſſelben rühmen kann, dem Gedeihen der Wiſſenſchaften und der Aufklärung bey den Völkern, wo er vorzüglich ſeinen Einfluß äußerte, im Wege geſtanden und geſchadet hat durch den Geiſt und die hierarchiſchen Zwecke, die das Inſtitut deſſelben im Ganzen beſeelten und regierten. Ich habe ſchon oben zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß die Jeſuiten ihr Hauptaugenmerk darauf richteten, das Erziehungsweſen in ihre Hände zu bekommen, und daß ihnen dieſes Beſtreben bey den katholiſchen Nationen nur zu ſehr gelang. Sie machten ſich dadurch zu unbeſchränkten Deſpoten über die Gemüther nicht nur

der niedrigeren Volksclaſſen, ſondern auch der höhern Stände und ſelbſt der Regenten, die von ihnen zur ſtrengſten und blindeſten Unterwürfigkeit unter die Autorität des kirchlichen Glaubens und der Hierarchie erzogen, und ſo geleykt wurden, wie es das Intereſſe dieſer, oder gar das Privatintereſſe ihres Ordens foderte. Sie wurden beynahe die einzige Quelle, aus der die literariſche Cultur ſich über die Völker, bey denen ſie einheimiſch geworden waren, verbreitete, und dieſe literariſche Cultur wußten ſie mit einer bewundernswürdigen Schlauheit ſo zu berechnen und abzumeſſen, daß der Orden dem Flore der Wiſſenſchaften nicht nur nicht nachtheilig, ſondern im Gegentheile als der größte Wohlthäter und Beförderer desſelben erſchien, und gleichwohl eben dieſe Cultur die Verfolgung der hierarchiſchen und beſondern Ordenszwecke nicht durchkreuzte. Die Philoſophie, welche ſie in den Schulen lehrten, und als Schriftſteller bearbeiteten, war ein wunderlich verflochtenes, weitläufiges, labyrinthiſches Gewebe Scholaſtiſch Ariſtoteliſcher Dialektik und Metaphyſik, mit einer Mannichfaltigkeit ſubtiler Diſtinctionen verſehen, und immer in nächſter Beziehung zur katholiſchen religiöſen Dogmatik und zur Jeſuitiſchen Moral dargeſtellt. Dieſes philoſophiſche Labyrinth war der Tummelplatz für die beſſern Köpfe, die ſie erzogen, vom Knabenalter an bis zum männlichen; und es war nichts natürlicher, als daß jede regſame Geiſteskraft, die freye forſchende Vernunft, auch wenn ſie ſich äußerte, doch durch die Richtung, die man ihr gab, und die Gegenſtände, womit man ſie beſchäfftigte und übte, ſehr bald abgeſtumpft und unthätig gemacht wurde. Mit dieſem ihren eigenen wiſſenſchaftlichen Unterrichte verbanden ſie die ſorgfältigſte Aufmerkſamkeit und Bewachung

aller literariſchen Erſcheinungen, die etwa außerhalb ihrer Sphäre ſich zeigten, und von denen ſich irgend eine ihrem Intereſſe gefährliche Wirkung vermuthen ließ. Sie erhoben alsdenn ſogleich ein Geſchrey über die Gefahr, die, nicht ihrem Intereſſe, ſondern der Religion, dem State, dem Menſchengeſchlechte drohe. Der ganze Orden nahm Partey gegen die Neuerung, und arbeitete ihr mit allen möglichen Waffen entgegen. Gab es auch unter den Jeſuiten ſelbſt Einige, die durch individuelle Güte des Charakters, Wahrheitsliebe und gelehrte Einſicht geleitet, dem Neuerer beypflichteten, was unter andern bey den Streitigkeiten über die Carteſiſche Philoſophie in Frankreich der Fall war; ſo waren dieſe doch durch die Geſetze des Ordens gebunden, deren Verpflichtung ihnen theurer als alles ſeyn mußte, wenn ſie ſich nicht den wüthendſten Verfolgungen ihrer übrigen Ordensbrüder ausſetzen wollten, und ſie waren gezwungen, ihre Privatüberzeugung der öffentlichen Meynung der ganzen Geſellſchaft und dem vermeynten Vortheile derſelben aufzuopfern, und wenigſtens zu ſchweigen. Gegen die Neuerer ließen es aber die Jeſuiten im Geringſten nicht bey bloß ſchriftſtelleriſchen Maaßregeln bewenden. Sie bedienten ſich zugleich ſolcher Mittel, die die bürgerliche Achtung, Ruhe, den Wohlſtand und die Glückſeligkeit derer ſtörten oder ganz vernichteten, welche die Kühnheit hatten, in wiſſenſchaftlichen Dingen, beſonders in der Philoſophie, anderer Meynung zu ſeyn, als ſie, oder vollends ſie zu tadeln und ſich ihrem Einfluſſe zu widerſetzen. Bey der Herrſchaft, die ſie als Beichtväter über die bedeutendſten und mächtigſten Perſonen aus den höhern Ständen, und über die Regenten ſelbſt beſaßen und ausübten, war ihnen nichts leichter, als ihre Gegner als Feinde der Kirche und

des Stats zu ſchildern, das vornehme und nöthigenfalls das niedrige Publicum gegen ſie einzunehmen, und ihnen ein unglückliches Loos zu bereiten. So wurde durch ſie jeder weitere Fortſchritt der literariſchen Cultur und der philoſophiſchen Aufklärung gehemmt und vereitelt. Menſchen von einer ſolchen Energie der Vernunft, daß ſie um der Wahrheit willen Ruhe, Glückſeligkeit, und Leben auf's Spiel ſetzen, gehören allemal zu den Seltenheiten.

Man würde allerdings den Italienern Unrecht thun, wenn man ſchlechthin leugnen wollte, daß auch ſolche Menſchen unter ihnen geweſen ſeyen. Es traten mehrere auf, die mit Geiſt, Kraft und Nachdrucke ſich der Sache der Menſchheit annahmen, und die Rechte der Vernunft gegen die Anmaaßungen und Bedrückungen der herſchenden hierarchiſchen Partey und vornehmlich der Jeſuiten vertheidigten; aber ihre Stimme ward nicht gehört; ſie wurde bald durch ihre Gegner übertäubt, und die edeln Herolde der Aufklärung wurden ein Opfer ihres Muthes und ihrer Tugend. Beyſpiele der Art wurden für den größten Theil der Uebrigen Beweggründe, auf der einzigen Heerſtraße im Gebiete wiſſenſchaftlicher Forſchung zu bleiben, auf welcher die Hierarchie zu wandeln erlaubte, und auf gewohnten Wegen macht man entweder gar keine neue Entdeckungen, oder doch nur ſolche, die keinen großen Werth haben. Die Urſachen, welche noch in andern Ländern dem Einfluſſe der Hierarchie und der Jeſuiten entgegenwirkten, das Genie und der ſelbſtſtändige Charakter einzelner Regenten oder ihrer Miniſter, die Verſchiedenheit der Religionsparteyen, fielen in Italien ganz weg. In der Literatur gab die Kirche zunächſt und allein den Ton an; der Pabſt

war

war der höchſte Richter auch in wiſſenſchaftlichen Angelegenheiten, und die Fürſten Italiens ſtanden in zu naher und enger Verbindung mit dem römiſchen Hofe, waren ſelbſt zu ſehr, wenigſtens was ihre literariſche, religiöſe und philoſophiſche Denkart betraf, von den hierarchiſchen Banden umſtrickt, als daß von ihnen für liberalere Studien und Freyheit des Geiſtes Schutz und Begünſtigung zu erwarten geweſen wäre. Die ſchöne Morgenröthe der philoſophiſchen Aufklärung alſo, die im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhunderte in Italien zuerſt anbrach, und den folgenden Generationen einen ſo herrlichen Tag verſprach, ſchwand im ſechszehnten dahin, und ließ nur einen kärglichen täuſchenden Schein zurück, bey dem man kaum noch ſah und zu ſehen wagte, was man beym Anbruch der Morgenröthe bereits erblickt hatte. Die Philoſophie hat vom ſiebzehnten Jahrhunderte an bis auf die neuern Zeiten den Italienern wenig oder nichts zu verdanken gehabt.

Eben dieſelben Urſachen, welche den Fortgang der philoſophiſchen Cultur in Italien hinderten und unterdrückten, wirkten ihm auch in Spanien wie in Portugall, und zwar in einem noch ungleich höherem Grade entgegen, je weiter dieſe Länder in derſelben im Verhältniß mit Italien noch zurückgeblieben waren. In Spanien war man noch niemals über den Horizont der ſcholaſtiſcharistoteliſchen Philoſophie hinausgegangen. Auch die von dieſer abweichenden oder ihr entgegengeſetzten philoſophiſchen Syſteme des Alterthums hatten hier nie, wie doch in Italien, enthuſiaſtiſche Anhänger gefunden, was zum mindeſten eine dem Geiſte der Nation nützliche und ſeiner Bildung heilſame Beſchäfftigung und Uebung der Vernunft.

nunft veranlaßt haben würde. Der Orden der Jeſuiten hatte in Spanien ſeine Wurzel, und gelangte auch hier zu ſeinem alle Vernunft überſchattenden und verdunkelnden Wachsthume. Die wenigen in ihrer Art gelehrten und einſichtsvollen Spanier, die auf den Akademieen Italiens und Frankreichs ſtudirt, und ſich über die Beſchränktheit ihrer Landsleute erhoben hatten, wie Ludovicus Vives u. a., waren im Auslande geblieben und nicht in ihre Heimath zurückgekehrt, oder waren zu einzeln und ſchwach geweſen, um die Denkart und den Geſchmack umzuſtimmen, und den philoſophiſchen Freyheitsſinn ihrer Nation zu wecken und in Thätigkeit zu ſetzen. Die Jeſuiten bemächtigten ſich hier mehr als bey irgend einem andern Volke der Erziehung und des Unterrichts ſowohl der vornehmen Stände, als des großen Haufens, da ſie in den Schulen und Akademieen die ausſchließlichen Lehrer der Literatur, insbeſondre der Philoſophie und Theologie, wurden. Eine Reihe bigotter Regenten, von Geiſtlichen erzogen und bey ihrer Regierung geleitet, diente ihnen auch zu Werkzeugen ihrer Abſichten, auf der völlig unterdrückten Geiſtesfreyheit der Nation die Herrſchaft der Hierarchie unerſchütterlich zu gründen. Durch Errichtung des Inquiſitionstribunals ward die Verfolgung der Kätzer grauſamer und eben deßhalb furchtbarer, als in andern auch der römiſchen Kirche ergebenen Ländern, als ſelbſt in Italien, dem Hauptſitze derſelben; und um den Namen eines Kätzers zu verdienen, durfte man nur anders als die Jeſuiten philoſophiren, und die Reſultate ſeiner Philoſophie laut werden oder von ihnen ahnden laſſen. Wie tief die Spaniſche Nation dadurch in Dummheit, Wahn und religiöſen Aberglauben herabſank, davon iſt ihr Zuſtand ſogar noch am Ende des achtzehnten Jahrhun-

derts

derts der auffallendſte Beweis. Einzelne große Männer, welche die Spaniſche und Portugieſiſche Nation in den neuern Zeiten am Ruder des Stats gehabt haben, konten ſie doch nicht aus ihrem lethargiſchen Schlummer, in welchen ſie durch die argliſtige Betriebſamkeit der Mönche gerathen ſind, zum Bewußtſeyn philoſophiſcher Selbſtſtändigkeit bringen, und ſie arbeiteten umſonſt an der Bildung einer Maſſe, die ganz unfähig geworden zu ſeyn ſcheint, ſich nach den Ideen eines formenden und ſein Werk belebenden Künſtlers zu fügen. Während in den zunächſt an Spanien grenzenden Ländern ſich die Völker eines hellern Lichtes in Sachen der Vernunſt und des Glaubens erfreuen, während die Wiſſenſchaften und Künſte eine bewundernswürdige Höhe der Vollkommenheit bey dieſen erſtiegen haben, und ihr Geſchmack die höchſte Verfeinerung und Vielſeitigkeit erhalten hat, und nicht ſelten in Ueberverfeinerung auszuarten droht, ſtehn die Spanier und Portugieſen noch immer auf den erſten Stufen der wiſſenſchaftlichen Cultur, und ſind ſtolz darauf, wenn ſie dem aufgeklärtern Auslande zeigen können, daß ſie zum mindeſten Verſuche der Nachahmung zu machen anfangen. Die Möncherey behauptet hier ſtets ihre Deſpotie über die Gemüther, und ſo lange die wiſſenſchaftliche Cultur allein oder größtentheils auf dieſer beruht, kann und wird jene nie zu einer irgend beträchtlichen Vollendung gedeihen. Es verſteht ſich, daß ich hier von eigentlich wiſſenſchaftlicher und philoſophiſcher Aufklärung rede. Die Cultur der Handwerke und Künſte, die zur Befriedigung der Bedürfniſſe des gemeinen geſellſchaftlichen Lebens erfoderlich ſind, kann bey einer Nation ſtatt finden; es kann ſelbſt in den Künſten der Schwelgerey, des raffinirten Luxus, ein hoher Grad von Vollendung bey

ihr exiſtiren; ein Fall, der bey den Spaniern und Portugieſen gewiſſermaßen wirklich eintritt; ohne daß darum zugleich die edlern Künſte, die eine Ausbildung der edlern Seelenvermögen vorausſetzen, welche ohne eine gewiſſe Geiſtesfreyheit nicht möglich iſt, und die gelehrten und philoſophiſchen Studien bey ihr blühen. Auch gilt die obige Charakteriſtik der Spanier und Portugieſen in Anſehung ihrer philoſophiſchen Aufklärung nur von beyden Nationen im Ganzen, wobey die Möglichkeit und Wirklichkeit einzelner Ausnahmen gerne zugeſtanden wird. Allein ſogar in den Künſten und Handwerken des gemeinen Lebens werden bekantlich die Spanier und Portugieſen von ihren Nachbaren weit übertroffen; eben dieſe ſind es, die ihnen viele Naturprodukte, welche jene roh gewinnen, veredelt und zu Mitteln und Werkzeugen der Bequemlichkeit und des wohllüſtigen trägen Genuſſes verarbeitet zuführen, und dafür das Silber eintauſchen, das die Bergwerke in Amerika ſpenden. Die einzelnen Ausnahmen von der Regel aber ſind bey den Spaniern und Portugieſen nicht ſehr zahlreich.

Italien, Spanien und Portugall alſo werfen den Schatten auf das Gemählde, das ſich von dem Zuſtande der philoſophiſchen Aufklärung gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts bey den Europäiſchen Nationen, die auf Cultur überhaupt Anſpruch machen, — denn die ruſſiſche rechnete ſich ſelbſt zu jener Zeit noch nicht dahin — aufſtellen läßt. Deſto anziehender und unterhaltender iſt dagegen die Wahrnehmung der geiſtigen Beſtrebungen zunächſt in Frankreich. Die Nation, welche dieſes große und ſchöne Land bewohnte, hatte zwar auch in den frühern Jahrhunderten die Anmaaßung und zuweilen die Geißel der Hie-

rar-

rarchie erfahren; allein ihre Regenten hatten ſich nie ganz unter das Joch der päbſtlichen Autorität beugen laſſen, und ſich dieſer oft mit Muthe und Glücke widerſetzt. Was aber vorzüglich immer auch in Hinſicht auf die Wiſſenſchaften, ſelbſt im Mittelalter, die Tyranney des römiſchen Hofes in gewiſſen Schranken hielt, war die große Univerſität zu Paris, und das allgemeine Anſehn, welches ſich dieſe erworben hatte. Die letztere trug nicht nur zur Erhaltung und Verbreitung der Wiſſenſchaften in Frankreich, nach der Beſchaffenheit, welche dieſelben in jeder Epoche hatten, ſehr viel bey; ſondern die Lehrer bildeten auch eine zahlreiche, mächtige, und auf ihre Rechte höchſt eiferſüchtige Corporation, die im Innern von Frankreich allen Maaßregeln der Regierung, welche auf gänzliche Unterdrückung der Geiſtesfreyheit abzweckten, Widerſtand leiſtete, ſo beſchränkt auf den herſchenden Kirchenglauben auch ihre eigene theologiſche Dogmatik, und ſo einſeitig ihre Anhänglichkeit an der ſcholaſtiſcharistoteliſchen Philoſophie waren. Außerhalb Frankreich behauptete ſie ihre Selbſtſtändigkeit in wiſſenſchaftlichen Angelegenheiten gegen den päbſtlichen Stuhl, wenn ſie gleich denſelben als das höchſte Tribunal in geiſtlichen Dingen anerkannte, troz aller Verſuche, die von den Päbſten gewagt wurden, die Univerſität ſchlechthin von ihrer Vorſchrift abhängig zu machen auch in Dingen, worüber die Entſcheidung lediglich der freyen Vernunft gebührt. Einzelne Lehrer mußten freylich der Gewalt des päbſtlichen Hofes nachgeben oder unterlagen ihr gänzlich; aber jene wirkte doch ſtets nur indirect durch Verſammlungen der franzöſiſchen Geiſtlichkeit, und die Entſcheidung beruhte nicht unbedingt auf der römiſchen Curie.

Spä-

Späterhin während der Periode der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften in Italien im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhunderte ſcheint es zwar, als ob die bey der Corporation der Univerſität zu Paris herſchend gewordene philoſophiſche Einſeitigkeit, ſofern ſie die ſtrengſte Anhänglichkeit an dem Ariſtoteliſchen Syſteme beobachtete, und die Gegner deſſelben verfolgte, auch dem Gedeihen der philoſophiſchen Geiſtesfreyheit geſchadet habe. In der That mag auch dies wirklich ein halbes Jahrhundert hindurch geſchehen ſeyn, wozu unter andern die Geſchichte des Pierre de la Ramee mehr als einen Beleg liefert. Allein die Natur einer großen Univerſität bringt es mit ſich, daß, wenn einmal der Unterſuchungsgeiſt aufgeregt iſt, zwar eine Oppoſitionsparthey gegen die Reformatoren entſteht, die das Hergebrachte in Schutz nimt, und wenn ihr keine Gründe zur Vertheidigung übrig bleiben, durch Mittel und Intriguen jeder Art die weltliche Macht in ihr Intereſſe zu ziehen und für ſich zu bewaffnen ſucht; dennoch aber der Geiſt der Zeit bald den Sieg erkämpft und ſeine Gegner ſelbſt mit ſich fortreißt. Dies ereignete ſich auch bey der Univerſität zu Paris und den übrigen mit ihr verbundenen hohen Schulen in Frankreich. So enthuſiaſtiſch und hartnäckig anfangs von der Mehrheit der Lehrer deſſelben die ariſtoteliſchſcholaſtiſche Dogmatik und Philoſophie gegen alle Angriffe originaler Denker vertheidigt wurde; ſo viel auch die Gönnerſchaft der Regierung und der franzöſiſchen Großen, ſo wie der höhern Geiſtlichkeit, that, um durch geſetzliche Verordnungen das Anſehen des Peripateticismus zu ſtützen und zu erhalten; ſo wurden doch die Angriffe auf denſelben ſo oft wiederholt und von mehrern vortrefflichen kühnen und energievollen Männern ſo kräftig und nachdrück-

drücklich ausgeführt, daß zuletzt der entſcheidendſte Sieg die Folge derſelben ſeyn mußte.

Wahrſcheinlich würde inzwiſchen auch die Univerſität zu Paris nicht ſo eifrig und ſo lange dem erwachenden ſelbſtſtändigen Forſchungstriebe der Vernunft entgegengeſtrebt haben, wenn nicht auch hier der Orden der Jeſuiten eine übergroße Theilnahme an dem gelehrten Unterrichte nach und nach zu erſchleichen gewußt hätte. Die erſten Widerſacher der AntiAriſtoteliker waren freylich keine Jeſuiten. Bey ihnen ſcheint ihre Vorliebe für den Peripateticismus theils ſehr begreifliche Anhänglichkeit an einem philoſophiſchen Syſteme geweſen zu ſeyn, mit dem ſie einmal vertraut geworden waren, und das ſie in eine Verbindung mit der theologiſchen Dogmatik geſetzt hatten, wobey ſie ſich beruhigen zu können glaubten; theils ſcheint ſie in einem perſönlichen Intereſſe ihren Grund gehabt zu haben, das leider nur zu oft den Wahrheitsſinn verfälſcht, und ihn zum unrichtigen Urtheile verführt. Mit dem Sturze des Ariſtotelichen Syſtems ſtürzte auch der bisher geltende theologiſche Dogmatismus ein; zum mindeſten mußten die Theologen nach ihrer damaligen Anſicht der Dinge dieſes befürchten; und mit dem Verfalle des geltenden theologiſchen Dogmatismus hieng wiederum der Verfall der Kirche und aller der Pfründen und Vortheile, welche die Beamten derſelben ihr verdankten, aufs genaueſte zuſammen. Wie iſt es alſo nur zu verwundern, daß ſie als eifrige Verfechter der alten philoſophiſchen Lehre auftraten, die ihrem Egoismus ſo wichtig war? Die meiſten Reformatoren der Philoſophie waren zugleich öffentlich oder insgeheim entweder ſelbſt Reformatoren der herſchenden poſitiven Religion und der wirklichen oder

vermeynten Misbräuche der Kirche, oder ſie waren doch irgend einer der antipapiſtiſchen Parteyen ergeben. Jordan Bruno von Nola, einer der erſten bedeutendern Gegner des Ariſtoteles in Paris, war dem Proteſtantismus ſehr geneigt, wenn er ſich auch nicht förmlich und ausdrücklich zu demſelben bekannte; und eben ſo gehörte kurz nach ihm Pierre de la Ramee zu der Partey der Hugenotten. Es war ſehr natürlich, daß der Begriff von Gegnern des Ariſtoteles und Gegnern des poſitiven katholiſchen Kirchenglaubens zuſammen fiel, und daß man wähnte, den letztern zu ſchützen, indem man die Rolle eines Sachwalters des erſten übernahm. Ohne die Einmiſchung eines gewiſſen religiöſen Fanatismus, und eines perſönlichen egoiſtiſchen Intereſſe's wäre die oft an Wuth grenzende Heftigkeit des Haſſes nicht zu erklären, womit die Ariſtoteliker in Paris ihre erſten Widerſacher anfeindeten, und auch ihre Verbündeten im übrigen Frankreich zur Verfolgung derſelben anreizten.

Von der Zeit der Verbreitung des Ordens der Jeſuiten in Frankreich aber an ward auch dieſer faſt ausſchließlich der Gegner aller literariſchen Unternehmungen, die auch nur in den entfernteſten Beziehungen die größere wiſſenſchaftliche und philoſophiſche Cultur in dieſem Reiche vorzubereiten oder zu befördern ſchienen. Die Partey, die ſich der Verbreitung des Carteſianismus am lebhafteſten widerſetzte, beſtand größtentheils aus gelehrten Jeſuiten, wiewohl anfangs der Orden der neuen Philoſophie nicht abgeneigt war, da ſich einige der bedeutendſten Mitglieder für dieſelbe intereſſirten, und Des Cartes ſelbſt für einen Zögling des Ordens galt. Sobald man inzwiſchen auf die Folgen aufmerkſam geworden war, welche nicht ſowohl

die Metaphyſik des Des Cartes, als vielmehr die Methode zu philoſophiren, die er empfahl, für das hergebrachte Syſtem der theologiſchen Dogmatik und das hierarchiſche Intereſſe der Kirche und des Ordens haben könte, wurden die Jeſuiten gegen ſie geſtimmt, und ſie fiengen an, dieſelbe zu beſtreiten, und ihren Urheber ſo wie ihre Anhänger zu verfolgen. Gaſſendi entgieng vielleicht dem Widerſpruche und der Anfeindung der Jeſuiten bloß dadurch, daß er erſtlich nur ein altes längſt bekantes philoſophiſches Syſtem, das Epikuriſche, nicht ſowohl wiederherſtellen, als vielmehr bloß hiſtoriſch aufklären und mit der damals angenommenen orthodoxen Philoſophie in Einſtimmung bringen zu wollen ſich das Anſehn gab, wovon die hierarchiſche Politik keine große Beſorgniß haben zu dürfen meynte; daß er ferner in allen ſeinen Schriften den Ton der nachgiebigſten Beſcheidenheit beobachtete; und was ihn hauptſächlich der Jeſuitiſchen Partey werth machte, einer der wichtigſten Gegner des Des Cartes war.

Gleichwohl bey aller Autorität, die ſich der Orden der Jeſuiten auch in Frankreich erworben hatte, war doch die literariſche Cultur hier überhaupt ſchon zu weit vorgerückt und zu vielſeitig, die Geiſtesfreyheit war ſchon zu allgemein und kräftig geworden, als daß es den Jeſuiten hätte gelingen können, ihre egoiſtiſchen Zwecke zum Beſten der Hierarchie und des Ordens durchzuſetzen. Auf Italien, Spanien und Portugall hatte die Reformation gar keinen Einfluß gehabt; die katholiſche Religion war hier einzig im Beſitze der Herrſchaft über die Gemüther geblieben. Hier hatte die Hierarchie ein leichteres Spiel. Allein in Frankreich hatte die Reformation eine mächtige Volks-

und

und Statsparten, die Hugenotten, erzeugt, die im beſtändigen Kampfe gegen den Katholicismus als die herſchende Statsreligion begriffen war, und die gerne alle Waffen ergriff und benutzte, welche ihr die größere Cultur der Wiſſenſchaften und der Philoſophie darbot. Eine ſehr natürliche und nothwendige Wirkung von der Reibung der beyden großen VolksPartenen, der katholiſchen und der reformirten, war, daß troz aller Hinderniſſe von Seiten der katholiſchen Geiſtlichkeit die Aufklärung auch zu jener eindrang, und der alten Afterphiloſophie und dem religiöſen Aberglauben einen völlig entſcheidenden Sieg erſchwerte. Man wurde wenigſtens im Stillen aufmerkſam auf die neuere Philoſophie, wenn man auch, zu ſehr durch Vorurtheile geblendet, nicht den Muth hatte, ſich ſelbſt ſeine wahre Ueberzeugung zu geſtehen, oder ſie laut und öffentlich zu äußern. Selbſt unter den gelehrten katholiſchen Religionsgenoſſen und den verſchiedenen Mönchsorden erhoben ſich Zwiſtigkeiten, die dem gemeinſchaftlichen Intereſſe der Hierarchie ſehr nachtheilig waren, und auch die Macht des Ordens der Jeſuiten in gewiſſen Grenzen hielten. Mehrere politiſche Verhältniſſe, die man als ein Werk der Jeſuiten entdeckte, kamen hinzu, und erregten bey den höhern Ständen und der regierenden Claſſe Verdacht gegen ſie, wodurch zugleich ihr Anſehn merklich geſchwächt wurde. Die philoſophiſchen Neuerungen fanden alſo beym franzöſiſchen Publicum leichtern Eingang. Eine nachdrückliche geiſtvolle Kritik der argliſtigen, heuchleriſchen, zweydeutigen, und für das häusliche Leben, wie für den Stat, gefährlichen und verderblichen Moralphiloſophie der Jeſuiten, wie ſie Pascal, Nicole, u. a. anſtellten, zeigte die Nothwendigkeit einer Reformation der Philoſophie zu auffallend und ein-

leuchtend, als daß nicht jeder Verſuch dazu willkommen geweſen wäre, und ſeine Anhänger und Apologeten gefunden hätte. Des Cartes ſelbſt, der Haupturheber einer Revolution in der Philoſophie in Frankreich im ſiebzehnten Jahrhunderte, hatte ſeinen Aufenthalt in den Niederlanden, wo er der hierarchiſchen Verfolgung der katholiſchen Geiſtlichkeit weniger oder gar nicht ausgeſetzt war; und es iſt ſelten möglich, eine philoſophiſche, wie eine religiöſe oder politiſche Partey, zu unterdrücken, zumal bey einer großen cultivirten Nation, ſobald man ſie zur Partey hat werden laſſen.

Auſſer den politiſchen Umſtänden in Frankreich, die auf der einen Seite der Hierarchie und den Privatzwecken der Jeſuiten hinderlich, auf der andern Seite der Vervollkomnung der Philoſophie günſtig waren, traten noch einige andere Ereigniſſe ein, die in dem damaligen Zuſtande der Literatur, unabhängig von der Philoſophie, ihren Grund hatten. Das Studium der alten claſſiſchen Schriftſteller war in Frankreich mit ähnlichem Enthuſiasmus, wie in Italien, erneuert worden. Aber es wirkte dort nicht bloß auf die Verbeſſerung des Geſchmacks, ſondern auch auf die Cultur der Vernunft ein. Wie ſehr die alten claſſiſchen Schriftſteller auch in der letztern Hinſicht von den Franzoſen benutzt worden ſind, davon ſind Montaigne's Verſuche das auffallendſte Beyſpiel. Die Köpfe wurden durch das Studium der Claſſiker zu einer liberaleren Denkart überhaupt gebildet, die ſie natürlich denn auch ſehr bald gegen die ſcholaſtiſcharistoteliſche Dialektik und Metaphyſik einnehmen, und für eine neue originale, den Foderungen der Vernunft wenn auch nur ſcheinbar mehr entſprechende Philoſophie

phie empfänglich machte. Mochten die Geiſtlichkeit und insbeſondre die Jeſuiten noch ſo ſehr gegen die philoſophiſchen Reformatoren eifern, diſputiren und cabaliren; ſie konten die durch die Lectüre der Philoſophen des Alterthums geläuterte Vernunſt des gebildetern Theils des franzöſiſchen Publicum's nicht blenden. Pedanterey, Abgeſchmacktheit, Sophiſterey, und jeder unnütze Subtilitätenkram, wie ſie bisher der Jeſuitiſchen Ordensgelehrſamkeit eigen geweſen waren, erſchienen in ihrem wahren, und alſo auch in einem ihnen durchaus nicht vortheilhaften Lichte. Die Künſte ſowohl als die Wiſſenſchaften des Schönen hatten überdem in der zweyten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts, in der glänzendſten Epoche der Regierung Ludwigs XIV, ſehr beträchtliche Fortſchritte gemacht. Das goldne Zeitalter der ſchönen Literatur der Franzoſen war angebrochen, das in Italien, ohne der philoſophiſchen Aufklärung beſonders wohlthätig zu ſeyn, vorüberſchwand, aber in Frankreich auch dieſe mächtig befördern half. Die Cultur der Mutterſprache war mit dem lebhafteſten Eifer betrieben, und die franzöſiſche Proſe konte, ihre eigenthümlichen Mängel und Unvollkommenheiten abgerechnet, mit jeder andern, und namentlich mit der italieniſchen, an Vollendung wetteifern. Wiſſenſchaftliche und philoſophiſche Gegenſtände fieng man an nicht bloß lateiniſch, ſondern auch in franzöſiſcher Sprache zu behandeln, ſie in ein geſchmackvolles elegantes Gewand zu kleiden, und dadurch die vornehmern, wie die geringern bürgerlichen Claſſen des Volks, denen bis dahin der Zugang zur wiſſenſchaftlichen Gelehrſamkeit faſt ganz verſchloſſen war, zu einer vertrautern Bekantſchaft mit denſelben einzuladen. Die gebildetern Stände machten auch bey der natürlichen Lebhaftigkeit und Wißbe-

gierde des franzöſiſchen Nationalgeiſtes von dieſer Einladung häufigen Gebrauch. So wurde es der Hierarchie und den Jeſuiten unmöglich, ihre Herrſchaft in Frankreich eben ſo feſt zu gründen, wie ſie in Italien, Spanien und Portugall gethan hatten, oder auch nur in dem Grade auf die Dauer zu behaupten, wie ſie dieſelbe bereits über die Franzoſen gewonnen hatten. Der Verfall der Autorität der Kirche in literariſchen Angelegenheiten, der in der Folge ſo demüthigend für dieſe geworden iſt, wurde ſchon damals vorbereitet.

Allerdings ward durch die Revolution in der Philoſophie, welche gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts in Frankreich, hauptſächlich durch die Carteſiſche Schule, veranlaßt wurde, ſehr viel Gutes geſtiftet. Die Franzoſen begannen ſelbſt zu denken, ſtatt daß ſie ihre Vernunft bisher an dem Leitzaume der Scholaſtik und des Ariſtotelicismus hatten gängeln laſſen; und dies iſt das weſentlichſte Verdienſt, was ſich Des Cartes und ſeine vornehmſten Anhänger, unter denen Malebranche in dieſem Betrachte wohl am meiſten genannt zu werden würdig iſt, um die franzöſiſche Nation erworben haben. Wie es jedoch in Beziehung auf die Geſchichte der Philoſophie als Wiſſenſchaft damals mit der Metaphyſik und mit der philoſophiſchen Einſicht in die Natur der Vernunft ſtand; das erhellt hinlänglich aus der im nächſt vorhergehenden Bande von mir gegebnen Charakteriſtik der Syſteme des Des Cartes und Malebranche ſelbſt, und aus den Streitigkeiten, welche ſie darüber mit franzöſiſchen Philoſophen hatten; welche hier auch nur in einer allgemeinen Ueberſicht zu wiederholen zweckwidrig ſeyn würde. Die Carteſiſche Meta-

phy-

phyſik ſowohl, als die des Malebranche, waren kühne und in ihrer Art ſchätzenswerthe, aber doch misglückte, Verſuche der ſpeculativen Vernunft, ſich über ſich ſelbſt und die Natur und Gründe der Dinge zu verſtändigen. Sie ſelbſt verfehlten das Ziel der philoſophiſchen Befriedigung; aber es wurde doch durch ſie gleichſam das Signal zu neuen Forſchungen der Vernunft überhaupt gegeben. Mehr gelang einigen franzöſiſchen Schriftſtellern die Bearbeitung der Moral, die durch die Jeſuiten ſo entſtellt und verderbt worden war, und die ſie in empiriſch praktiſchem Betrachte zu ihrem wahren Charakter wieder zurückführten, wenn ſie auch die Principien derſelben in ihrer Reinheit nicht ergründeten und feſtſtellten.

Die Niederlande hatten mit Frankreich die Früchte der von Des Cartes bewirkten Revolution in der Philoſophie getheilt. Hinderniſſe von Seiten der katholiſchen Hierarchie waren hier der Verbreitung philoſophiſcher Geiſtesfreyheit und Aufklärung nicht entgegen; denn die Religionsreformation hatte hier feſtere und allgemeinere Wurzeln geſchlagen, und der vieljährige endlich glückliche Kampf der Niederländer gegen das Joch der politiſchen Deſpotie, das ihnen Spanien zugleich mit dem Joche des religiöſen Aberglaubens und der Hierarchie aufzulegen ſich anmaaßte, hatte ihnen die Religionsfreyheit, und mit derſelben auch indirecte die Geiſtesfreyheit überhaupt, theuer gemacht. Nachdem aber die Religionsänderung in den Niederlanden im Weſentlichen vollbracht und geſichert war, bildete ſich ebenfalls daſelbſt bald eine vermeynte theologiſche Orthodoxie, die zwar an Einheit gar nicht mit der katholiſchen zu vergleichen war, jedoch Einfluß genug auf den großen Haufen hatte, um dieſen zur

Stütze eines prieſterlichen Regiments anderer Art zu benutzen. Einzelne fanatiſche und herſchſüchtige Niederländiſche Theologen brauchten ſie zu denſelben oder ähnlichen Privatabſichten, um ihrem Wahne, ihrem Ehrgeize, ihrer Habſucht, und andern Leidenſchaften zu opfern. Hatte Des Cartes mit den Jeſuiten in Frankreich zu ſtreiten, um das, was er für philoſophiſche Wahrheit hielt, dort geltend werden zu laſſen, ſo hatte er es nicht minder mit den orthodoxen Niederländiſchen Theologen. So wenig es inzwiſchen den Jeſuiten gelang, die Carteſiſche Philoſophie und in ihr alle emporkeimende Geiſtesfreyheit zu erſticken; ſo wenig und noch weniger gelang es den Niederländiſchen Theologen, da die regierende Claſſe in den Niederlanden noch ungleich aufgeklärter und liberaler dachte und handelte, als in Frankreich, und die Geiſtlichkeit bey weitem nicht für Ein gemeinſchaftliches Intereſſe ſo innig verbunden und thätig war, wie dort. Eine zahlreiche Schaar ſelbſt von Theologen gieng von der orthodoxen Theologie und der nach dieſer gemodelten Philoſophie zum Carteſianismus über. Balthaſar Becker wurde verfolgt und ſeines Amtes entſetzt; aber dennoch zugleich auf eine Art geſchont, die das ehrenvolleſte Zeugniß für die Denkart der obrigkeitlichen Perſonen in den Niederlanden giebt. Sogar Spinoza konte bald hernach vor dem Haſſe ſeiner Glaubensgenoſſen zu den chriſtlichen Niederländern ſeine Zuflucht nehmen, und wiewohl als Freydenker ſchon während ſeines Lebens gekannt, doch dieſes ohne irgend eine bedeutende Kränkung endigen. Noch mehr Beweiſe von der zunehmenden philoſophiſchen Toleranz in den Niederlanden während dieſer Periode enthält die Geſchichte des Bayle, die ich demnächſt erzählen werde.

In England erhoben ſich im ſiebzehnten Jahrhunderte die politiſche Freyheit, und die religiöſe und philoſophiſche, faſt in gleichem Maaße und Grade. Die eine beförderte die Siege der andern über willkührlichen Deſpotismus, katholiſchen Aberglauben, und die Hierarchie. Die Menge der Anhänger der ſcholaſtiſcharistoteliſchen Philoſophie wurde, wie in Frankreich und den Niederlanden durch Des Cartes, ſo in England durch Thomas Hobbes und die Wiederherſteller des Platonismus beträchtlich vermindert. Selbſt die Carteſiſche Philoſophie, die ſich auch in England verbreitete, trug hierzu das ihrige bey. Vermöge des Nationalcharakters der Brittiſchen Nation hatte die Hierarchie nie ihre Herrſchaft über die Gemüther ſo bey ihr gründen können, wie bey den benachbarten Völkern des feſten Landes. Der Kampf gegen dieſelbe und ihre völlige Unterdrückung wurden daher um deſto leichter. Es trat hierzu noch der Umſtand ein, daß durch die Bigotterie und das unpolitiſche Benehmen einiger Regenten gegen die Nation der Streit dieſer mit der Hierarchie zugleich ein Streit mit der Königlichen Gewalt war, alſo die Kräfte jener noch ſtärker und allgemeiner reizte und in Thätigkeit ſetzte. In beſonderer Hinſicht auf die Philoſophie wurde freylich von den Engländern, wenn man die erneuerte Bearbeitung des Platonismus von Cudworth u. a. nicht in Erwägung zieht, mehr die Rechtstheorie und Politik unterſucht, als die übrigen Theile der Philoſophie. Hobbes, wiewohl er auch als originaler Logiker und Metaphyſiker eine nicht unwichtige Rolle ſpielte, wurde doch durch ſeine neue Theorie des Statsrechts am berühmteſten, und iſt von dieſer Seite für uns noch gegenwärtig, wie ſein jüngerer Zeitgenoſſe und Antagoniſt in den Grundſätzen, Alger-

non

non Sidney, James Harrington u. a. am merkwürdigſten und intereſſanteſten. Aber dieſe Richtung der Brittiſchen Philoſophie hatte ihren natürlichen Grund in den innern politiſchen Verhältniſſen der Nation, und iſt für die Philoſophie überhaupt, da die Cultur des praktiſchen Theils derſelben die nothwendigſte und nützlichſte iſt, ſehr heilſam geweſen; nicht zu gedenken, daß ſie den philoſophiſchen Genius der Engländer vor dem ſpäterhin bey andern Völkern mehr oder minder herſchend gewordenen Hange zu metaphyſiſchen Grübeleyen und unnützen Subtilitäten verwahrt hat. Uebrigens hatte das originale Hobbeſiſche Syſtem der Metaphyſik ohngefähr denſelben Werth für die kritiſche Vernunſt, welchen das Carteſiſche hatte. Das eine konte ſeine Gültigkeit ſo wenig bewähren, wie das andere. Aber beyde waren Erzeugniſſe großer ſpeculativer Genies, der Aufmerkſamkeit und des Studium's für alle Zeitalter werth. Als Gegenſtück zu dem Carteſianiſchen beförderte das Hobbeſiſche Syſtem durch Vergleichung beyder, welche die denkenden Köpfe anzuſtellen veranlaßt wurden, eine gründlichere und ſchärfere Prüfung des letztern. Es bot überhaupt Anſichten der Gegenſtände der Philoſophie dar, die man noch nicht gehabt hatte, und die, wenn ſie ſelbſt nicht unmittelbar richtige und wahre Reſultate gewährten, doch lehren konten, was ſich bey ſolchen Anſichten entdecken laſſe, und inwiefern man dadurch der Wahrheit näher komme, oder ſich noch mehr von ihr entferne. Wenn es eine gegründete Bemerkung iſt, daß in jedem philoſophiſchen Syſteme etwas Wahres ſey, nur mit offenbaren Irrthümern, und ungewiſſen zweifelhaften Behauptungen untermiſcht, ſo läßt ſie ſich auf das Hobbeſiſche Syſtem eher anwenden, als auf den Carteſianismus. Ich glaube, daß, wenn Jemand

mand beyde läutern wollte, jenes eine reichere Ausbeute an reiner Wahrheit geben würde, als dieſes. Was von der theoretiſchen Philoſophie des Hobbes gilt, das gilt auch von ſeinem Statsrechte, und von der praktiſchen Philoſophie der Engländer gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts überhaupt. Es waren Verſuche zu feſten praktiſchen Principien zu gelangen, und durch richtige Folgerungen aus denſelben auf das wirkliche Leben anwendbare Wiſſenſchaften des Statsrechts und der Politik zu Stande zu bringen. Mag immerhin dieſer Zweck von ihren Urhebern nicht erreicht ſeyn; es iſt ja ſelbſt in unſerm Zeitalter höchſt problematiſch, ob wir eine vollendete wirklich in allen Fällen brauchbare ſtatsrechtliche und politiſche Theorie beſitzen, ſo ſehr die folgenden Verſuche in dieſem Fache ſeit **Hobbes** und **Sidney** einander gedrängt haben.

In Vergleichung mit England, Frankreich, und den Niederlanden iſt **Deutſchland** in der philoſophiſchen Cultur während des ſiebzehnten Jahrhunderts mehr zurückgeblieben, als man nach dem, was in der Epoche der Reformation dafür geſchah, hätte erwarten ſollen. Es wirkten hierzu mehrere Urſachen. In der erſten Hälfte jenes Jahrhunderts war Deutſchland durch den dreyßigjährigen Krieg aufs äußerſte zerüttet, und die Wunden, welche dieſer der deutſchen Nation ſchlug, mußten nothwendig, da ſie noch lange hernach bluteten, auf das Gedeihen der Literatur in Deutſchland die nachtheiligſte Wirkung äußern. Die ſüdlichen deutſchen Völker blieben größtentheils auch nach der Reformation der katholiſchen Religion und der römiſchen Kirche ergeben, und die leztere war ihrem Intereſſe gemäß eben ſo wenig geneigt, bey denſelben eine freyere philoſophiſche Denkart aufkommen zu laſſen,

als

als ſie dieſe in ihrem Wohnſitze, Italien, und andern katholiſchen Staten befördern wollte. Vielmehr erfoderte die Politik der römiſchen Curie dem Eindringen der philoſophiſchen Cultur, und eben dadurch der Reformation im Religionsweſen, die mit jener unzertrennlich verbunden geweſen ſeyn würde, durch Mittel und Anſtalten jeder Art zu wehren. Meiſtens waren es auch Jeſuiten, welche die katholiſchen Fürſten Deutſchlands, unter andern die Regenten aus dem Oeſterreichſchen Hauſe leiteten, und dadurch das ganze Erziehungsweſen und die Beſchaffenheit und Form des gelehrten Unterrichts auf den Akademieen eben ſo wie in Spanien und Portugall von ſich abhängig machten. Unter dieſen Umſtänden mußten in einigen Provinzen des ſüdlichen Deutſchlandes die Afterphiloſophie und die Barbarey des finſtern religiöſen Wahnes einer beſſern und vernünſtigern Denkart allen Zugang verſperren.

Im nördlichen Deutſchland, in welchem faſt durchgängig der Proteſtantismus herſchend geworden war, wurde das Schickſal der Philoſophie für das nächſte Jahrhundert nach der Reformation durch die Reformatoren entſchieden. Der vom Melanchthon in ſeinen Lehrbüchern vorgetragene Eklekticiſmus, zu welchem das Ariſtoteliſche Syſtem den Hauptſtoff hergegeben hatte, blieb auf den deutſchen Univerſitäten und Schulen geltend, und erhielt insbeſondre die Autorität des Peripateticismus. Die Ramiſtiſche Methode der Dialektik und Metaphyſik fand zwar auch in Deutſchland ſehr viel Anhänger; ſie wurde aber doch keinesweges allgemein. Ein Haupthinderniß der philoſophiſchen Cultur in Deutſchland lag auch in der gänzlichen Vernachläſſigung der deutſchen Sprache, ſtatt daß die benachbarten Völker ſo vielen Fleiß auf

die Ausbildung ihrer Landesſprachen wandten. Seit Luther und einigen ſeiner Zeitgenoſſen, die zuerſt das Hochdeutſche zur Schriftſtellerſprache erhoben, und hierin ſchon bewundernswürdig viel leiſteten, war für die weitere Vervollkomnung der deutſchen Schreibart gar nichts von einigem Belange geſchehen. Die Gelehrten bedienten ſich bey ihren wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen faſt ohne Ausnahme des Lateiniſchen; auch öffentliche Statsſchriften wurden lateiniſch abgefaßt; man ſchrieb nur ſolche Werke in deutſcher Sprache, die für den großen Haufen beſtimt waren, und dann richtete man ſich im Ausdrucke ganz nach dieſem, ohne auf eine grammatiſch richtige und geſchmackvolle Behandlung deſſelben einige Rückſicht zu nehmen. Wie innig aber die Cultur der Mutterſprache eines Volks mit der Cultur der Philoſophie bey demſelben verbunden iſt, das hat die Erfahrung bey allen Völkern bewieſen. Unter dieſen Umſtänden läßt es ſich leicht erklären, daß ſich die Deutſchen während des ſiebzehnten Jahrhunderts gar nicht im philoſophiſchen Fache auszeichneten, und kaum von den Veränderungen, welche die Philoſophie bey ihren Nachbarn erfuhr, eine hiſtoriſche Kentniß ſich erwarben, ohne daß dieſe auf ihre eigene philoſophiſche Denkart eingewirkt hätte. Indeſſen machte doch die Abweſenheit der Hinderniſſe, welche im katholiſchen Deutſchland der philoſophiſchen Aufklärung entgegenſtanden, daß die proteſtantiſchen Deutſchen für eine Revolution in der Philoſophie wenigſtens empfänglich waren, und daß dieſe bevorſtand, davon zeigten ſich ſchon gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts manche deutliche Spuren. Im achtzehnten Jahrhunderte hat der Genius der deutſchen Nation wieder nachgeholt, was er vorher verſäumt hatte.

Von den übrigen Europäiſchen Völkern kann man freylich den Dänen, Schweden, Polen und Ungarn nicht literariſche und philoſophiſche Cultur abſprechen; aber keines von ihnen hat einen originalen Beytrag zur Erweiterung derſelben geliefert. Sie benutzten bloß die Früchte der literariſchen Thätigkeit ihrer Nachbaren. Durch die Annahme der Reformation aber wurden ſie doch zu der größern Aufklärung vorbereitet, welche ſie im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts erhalten haben. Von Seiten der Aufmunterung und Beförderung der Literatur und der Geiſtesfreyheit überhaupt thaten ſich am meiſten die ſchwediſchen Regenten, und unter dieſen die gelehrte Königinn Chriſtine, hervor. Die letztere hatte an ihrem Hofe die vorzüglichſten Literatoren Europa's um ſich her verſammelt, und nahm ſelbſt an ihren Bemühungen für die Wiſſenſchaften den lebhafteſten Antheil. Aber die Gegenſtände, auf welche nach dem damaligen Zeitgeſchmacke der Fleiß der Gelehrten vornehmlich gerichtet war, waren die antiquariſchen, die Geſchichte und Literatur des claſſiſchen Alterthums, und die meiſten Gelehrten, welche Chriſtine auf eine ehrenvolle Art an ihrem Hofe unterhielt, waren auf dieſes Feld der Gelehrſamkeit beſchränkt, ſo wie ſie ſelbſt mit dem größten Enthuſiasmus ſich für dieſes intereſſirte. Die Philoſophie war freylich nicht von dem gelehrten Studienkreiſe am ſchwediſchen Hofe ausgeſchloſſen; aber man ſuchte mehr hiſtoriſch zu kennen, was die Griechen und Römer philoſophirt haben, als daß man dabey den Zweck wahrer philoſophiſcher Selbſtverſtändigung verfolgt hätte. Daß Chriſtine den Des Cartes zu ſich berief, ſcheint mehr eine Folge ihrer hiſtoriſchen Wißbegierde und ihrer Eitelkeit, als ihres höhern Vernunftbedürfniſſes geweſen zu ſeyn. Auch

woll-

wollte das Schickſal nicht, daß ſie lange ſeinen Unterricht hätte genießen, und etwa durch denſelben ein lebhafteres Intereſſe für die originale philoſophiſche Speculation gewinnen können.

Der wahre Zuſtand der Philoſophie überhaupt am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts drückt ſich am charakteriſtiſchſten in den Schriften des Bayle aus, eines der vortrefflichſten Köpfe, die gelebt haben, der die geſamte Theologie und Philoſophie ſeines Zeitalters umfaßte, und ſein ſeltenes kritiſches Talent mit raſtloſem Fleiße daran übte; daher ich auch die obige allgemeine Ueberſicht der Beſchaffenheit der Philoſophie in dem öfter erwähnten Zeitpuncte mit der Geſchichte Bayle's und einer Schilderung ſeiner Schriften und Verdienſte beſchließen will.

Pierre Bayle wurde gebohren zu Carla in der Grafſchaft Foix im J. 1647. Sein Vater war ein Hugenottiſcher Prediger jenes Orts, und unterrichtete ihn ſelbſt in der lateiniſchen und griechiſchen Sprache. Schon als Knabe zeigte er ſo viel Genie, und was nicht immer damit verbunden iſt, ſo großen Eifer und Fleiß, daß er ſich durch überſpannte Anſtrengung eine Krankheit zuzog, von der er inzwiſchen durch den Aufenthalt auf dem Lande bey einem ſeiner Verwandten wiederhergeſtellt wurde. Da die Geſchäffte ſeines Vaters dieſem nicht erlaubten, die gelehrte Erziehung des Sohnes fortzuſetzen, ſo ward er nach der Akademie zu Puylaurens geſchickt, wo er mehrere Jahre ſeine jugendlichen Studien mit eben dem Enthuſiasmus trieb, der ihn im väterlichen Hauſe beſeelt hatte. Plutarch und Montaigne waren hier ſeine Lieblingsſchriftſteller.

Im J. 1669 begab ſich Bayle auf die Univerſität zu Toulouſe, damals nächſt Paris eine der berühmteſten in Frankreich. Er bekam hier zuerſt Unterricht in der Philoſophie im Collegium der Jeſuiten. Zwar war es auch bey den Reformirten nicht ungewöhnlich, daß ſie ihre Kinder an dem Unterrichte der Jeſuiten Theil nehmen ließen; aber für Bayle und ſeine Familie hatte die Verbindung, in welche er mit dieſen Vätern gerieth, ſehr unangenehme Folgen, die nachher auf ſein ganzes Leben entſcheidenden Einfluß äußerten. Er ließ ſich bewegen ſeine väterliche Religion zu verlaſſen, und zur katholiſchen überzugehen, hauptſächlich durch die Zweifel an jener, welche die Leſung einiger Controversſchriften bey ihm hervorgebracht hatte, die ein Jeſuit, welcher mit ihm in demſelben Hauſe wohnte, zu nähren ſuchte, und durch Gründe für den Katholicismus beſtärkte, welche Bayle nicht zu widerlegen wußte. Da er durch dieſen Schritt die Liebe und auch die Unterſtützung ſeines Vaters verlor, ſo nahm ſich Bertier, Biſchof von Rieux, ſeiner an. Er hielt bald nachher eine öffentliche Diſputation zu Toulouſe, welcher die Jeſuiten abſichtlich alle mögliche Feyerlichkeit gaben, um das Publicum auf ihren Convertiten deſto aufmerkſamer zu machen; eine Abſicht, der auch Bayle durch die ausgezeichnete Geſchicklichkeit, womit er ſeine der heil. Jungfrau Maria dedicirten Theſen vertheidigte, völlig entſprach. Von der Betrübniß, die der Vater Bayle's über deſſen Annahme der katholiſchen Religion hatte, kann folgender Zug ein Beweis ſeyn. Einer von B's Verwandten, der bey der Diſputation zu Toulouſe gegenwärtig geweſen war, ſchilderte bey ſeiner Rückkunft nach Carla dem Vater das rühmliche Verhalten des Sohnes. Dies machte anfangs dem Vater Vergnügen,

gen, und er ſchien darüber ſeinen Kummer zu vergeſſen. Als er aber die an die Wand gehefteten gedruckten Theſen und die Dedication an die Virgo Deipara in dem Hauſe des Verwandten erblickte, ward er von einem ſo heftigen Unwillen ergriffen, daß er die Theſen zerreißen wollte, und da man ihn daran hinderte, in Thränen ausbrach, und mit der Erklärung fortgieng, er werde nie wieder das Haus betreten, wo ſich ein für ihn ſo ſchmerzlicher Gegenſtand ſeinen Augen darſtellte. Die Jeſuiten waren gleichwohl nicht damit zufrieden, den Bayle allein in den Schooß der römiſchen Kirche zurückgeführt zu haben; ſie legten es darauf an, durch ihn ſeine ganze Familie zu bekehren. Auf ihre Veranlaſſung ſchrieb er zuerſt an ſeinen ältern Bruder, der ebenfalls Hugenottiſcher Prediger und Gehülfe des Vaters war, lud ihn nach Toulouſe ein, um ſich perſönlich mit ihm über religiöſe Angelegenheiten zu unterhalten, und entdeckte ihm zugleich die Anſicht, die er von der katholiſchen Religion im Verhältniſſe zur reformirten habe, und von deren Wahrheit er ihn ebenfalls zu überzeugen hoffe. Der Brief machte aber weder auf den Bruder, noch auf den Vater Eindruck; beyde waren einſtimmig der Meynung, daß derſelbe von irgend einem Jeſuiten dictirt, oder ſeinem Hauptinhalte nach angegeben ſey, und tröſteten ſich mit der Hoffnung, daß ihr itzt für den Katholicismus ſchwärmender Liebling von ſeinem Wahne zurückkehren werde. Dieſe Hoffnung ward erfüllt, wiewohl auf eine Art, die auch für jene nicht ſehr erfreulich ſeyn konte.

Bayle diſputirte oft über Religionsſachen mit einem andern ſeiner jüngern Verwandten und Hausgenoſſen in Toulouſe, den er zugleich perſönlich ſehr lieb-

liebte. Er lernte bey dieſen freundſchaftlichen Streitigkeiten Gründe gegen die katholiſche Religion kennen, von denen er bisher nichts gewußt hatte, und fieng an, es zu bereuen, daß er zu raſch in die Religionsänderung gewilligt habe. Noch mehr beförderte dieſe ſeine neu entſtandene Abneigung gegen den römiſchen Kirchenglauben ſein älterer Bruder, der ihn unverhofft in Toulouſe beſuchte, und die Stimmung, in welcher er ihn fand, benutzte, um ihn wieder für ſeine angeerbte väterliche Religion zu gewinnen. Bayle beſchloß nun Toulouſe heimlich zu verlaſſen, damit er nicht den Verfolgungen der Jeſuiten ausgeſetzt wäre, und führte dieſen Entſchluß im Herbſte des Jahrs 1670 wirklich aus. Er begab ſich in die Nähe von Carla, ſchwur zur größten Freude ſeiner Familie die katholiſche Religion förmlich ab, und kehrte zur reformirten zurück. Da er in der Folge wegen ſeines Aufenthalts in Toulouſe und ſeiner Studien unter den Jeſuiten gröblich verleumdet wurde, ſo hat er ſelbſt zur Widerlegung jener Verleumdungen die Geſchichte ſowohl ſeines Uebergangs zur katholiſchen Religion, als ſeiner Rückkehr zur reformirten, umſtändlich erzählt.

Unmittelbar nach ſeiner Apoſtaſie von der römiſchen Kirche reiſte Bayle nach Genf. Bey den Jeſuiten war er in der Ariſtoteliſchen Philoſophie unterrichtet, und vertheidigte dieſe anfangs in Genf mit vieler Wärme. Da er aber hier Gelegenheit hatte, mit der Philoſophie des Des Cartes bekant zu werden, ſo zog er dieſe bald den unfruchtbaren Subtilitäten des ſcholaſtiſchen Peripateticismus vor. Bayle hatte Liebenswürdigkeit in ſeinem Benehmen, Talent und Kentniß genug, um ſich die Achtung der angeſehenſten

ſten Männer in Genf zu erwerben. Er ward Hauslehrer beym Herrn de Normandie, Syndic von Genf, und durch dieſen kam er in freundſchaftliche Verbindung mit Basnage, die nachher bis an den Tod des letztern fortdauerte, und mit den damals ſehr berühmten Profeſſoren der Theologie, Pictet und Leger, mit denen er auch in der Folge eine ununterbrochene Correſpondenz unterhielt.

Durch Vermittelung ſeines Freundes Basnage lebte Bayle hernach ein paar Jahre zu Copet, einem Gute des Grafen Dohna im Waadtlande, als Lehrer der Kinder deſſelben; dann auch zu Rouen, wo ſich Basnage ſelbſt zu der Zeit aufhielt. Inzwiſchen gefiel ſich ſein unruhiger Geiſt in dieſen Lagen nicht, zumal da er den größten Theil des Sommers auf dem Lande hatte zubringen müſſen. Er ſehnte ſich nach Paris, wo die Künſte und Wiſſenſchaften blühten, und er durch perſönlichen Umgang mit den größten damals lebenden Gelehrten, und durch die vorhandenen literariſchen Hülfsmittel ſeine Kenntniſſe ſchneller und leichter erweitern, und ſeinen Geſchmack bilden zu können hoffen durfte. Es gelang ihm endlich dieſen Wunſch erfüllt zu ſehen. Er wurde wiederum als Hauslehrer bey den Kindern des Herrn von Beringhen, in einer der angeſehenſten Familien zu Paris, angeſtellt.

Bayle benutzte ſeinen Aufenthalt zu Paris in literariſcher Hinſicht ſo gut er konte. Sein Freund Basnage hatte ſich unterdeſſen nach Sedan begeben, um daſelbſt ſeine theologiſchen Studien zu vollenden. Er unterhielt ſich oft mit einem dortigen Profeſſor der Theologie, Jurieu, von Bayle, und theilte ihm die Briefe dieſes mit. Jurieu wich zwar

 in

in vielen Puncten von den Grundſätzen der Reformirten ab, nahm aber doch die Miene eines ſtrengen Vertheidigers der Orthodoxie an. Er war überhaupt ein Mann von einem gebieteriſchen, auffahrenden, eiteln und neidiſchen Charakter. Weil gerade damals eine Lehrſtelle der Philoſophie zu Sedan erledigt wurde, und Jurieu dieſelbe dem Sohne eines ſeiner Collegen, der ſich darum bewarb, nicht gönnte, ſo kam er auf den Gedanken, ſie Bayle'n zu verſchaffen, und vermochte Basnage'n, daß dieſer deßhalb mit jenem unterhandelte. Anfangs weigerte ſich Bayle, aus Furcht, daß ſeine Apoſtaſie, wovon Basnage allein das Geheimniß wußte, verrathen werden, und er darüber ſich Verdruß zuziehen möchte. Da gleichwohl Jurieu, nachdem er von der Sache unterrichtet war, nicht glaubte, daß dies ein hinlängliches Hinderniß ſeiner Anſtellung in Sedan ſeyn könne, ſo reiſte Bayle im J. 1675 dahin. In einer öffentlichen dazu angeordneten Diſputation trug er wirklich über ſeine Mitbewerber den Sieg davon, und ward zum Profeſſor der Philoſophie ernannt. Ungeachtet der Widerſacher und Neider, mit denen er zu kämpfen hatte, ward doch ſein Verdienſt in kurzer Zeit allgemein anerkannt. Auch Jurieu gewann ihn lieb, und verleugnete ſogar ſpäterhin, da er mit ihm gebrochen hatte, die Zuneigung nicht, die er in den erſten Jahren ihrer Bekantſchaft zu ihm gehegt habe.

Im Jahr 1679 wurden Bayle'n von Ancillon, Prediger zu Metz, des Poiret Cogitationes rationales de Deo, anima et mundo, die zu Amſterdam 1677 erſchienen waren, mitgetheilt, um ſein Urtheil darüber zu erfahren. Bayle ſchrieb einige Bemerkungen lateiniſch darüber nieder, welchen Poiret,

ret, der ſie durch Ancillon's Vermittelung erhielt, eine Antwort entgegenſetzte, und ſie nebſt dieſer Antwort als Anhang in der neuen Ausgabe jenes Werks abdrucken ließ. Dieſe Bemerkungen waren einer der erſten öffentlichen Beweiſe von Bayle's außerordentlichem philoſophiſchen Scharfſinne, und ſeiner tiefen wiſſenſchaftlichen Einſicht in die Philoſophie ſelbſt.

Bald hernach that Bayle eine Reiſe nach Paris. Der Prozeß, welchen damals der Marſchall von Luxemburg gehabt hatte wegen angeſchuldigter Zauberey und Giftmiſcherey, wovon er aber losgeſprochen war, und der großes Aufſehn erregt hatte, veranlaßte Bayle'n, eine Rede im Namen des Marſchalls zu verfertigen, worin ſich dieſer wegen des Vertrages vor ſeinen Richtern rechtfertigte, welchen er angeblich mit dem Teufel über folgende Puncte geſchloſſen haben ſollte: 1) daß er die Gunſt aller Damen genießen könte, die er zu genießen wünſchte; 2) daß er im Kriege immer Glück hätte; 3) daß er alle ſeine Prozeſſe gewänne; und 4) immer in der Gnade des Königs bliebe. Die Rede war eine beißende Satire auf den Marſchall und mehr andere Perſonen. Außerdem fügte Bayle noch unter einem fremden Namen eine Kritik dieſer Rede hinzu, welche noch ſatiriſcher war, als ſie ſelbſt. Beyde Producte ſeines Witzes ſandte er ſeinem vertrauten Freunde Minutoli, Profeſſor der Beredſamkeit und ſchönen Wiſſenſchaften zu Genf, zu, ohne ſich ihm als ihren Verfaſſer zu nennen.

Eine Schrift des Pater de Valois *), Jeſuiten zu Caen, worin dieſer beweiſen wollte, daß die

*) Sentimens de Mr. Des Cartes touchant l'eſſence et les pro-

die Lehre des Des Cartes von der Materie nicht nur den Begriffen der römiſchen Kirche von der Eucharistie nach den Ausſprüchen des Tridentiniſchen Conciliums's widerſtreite, und die calviniſtiſchen Irrthümer begünſtige, ſondern ſich auch nicht mit der wahren philoſophiſchen Vorſtellungsart von der Materie vertrage, fand Bayle in Anſehung des Erſtern gegründet, was auch in der That, wie er ſelbſt zugiebt, nicht ſchwer zu beweiſen war. Allein die Carteſiſche Lehre von der Materie an ſich ſelbſt in philoſophiſchem Betrachte vertheidigte er gegen jenen gelehrten Jeſuiten in einer beſondern Abhandlung.

Gegen das Ende des Jahrs 1680 erſchien einer der größten Kometen. Da der große Haufen noch nicht ganz von dem alten Vorurtheile befreyt war, daß die Kometen Vorboten von Unglücksfällen seyn, ſo verbreitete dies Phänomen allgemeine Unruhe und Beſorgniß. Bayle war deßhalb von mehrern Perſonen befragt worden, hatte ſich aber vergeblich bemüht, ihnen die abergläubiſch religiöſe Grille auszureden, daß Gott die Kometen ſende, um die Menſchen zur Buße zu ermahnen, bevor die angedeuteten Unglücksfälle wirklich einträten. Endlich fiel er auf den theologiſchen Satz, daß, wenn die Kometen göttliche Zeichen bevorſtehender Unglücksfälle ſeyen, Gott alsdenn Wunder gethan haben würde, um die Abgötterey in der Welt zu beſtätigen. Da er ſich nicht erinnerte dieſen Satz irgendwo ausgeführt geleſen zu haben, ſo entwickelte er ihn in Form eines Briefes, um ihn

proprietez du corps, oppoſez à la doctrine de l'Egliſe, et conformes aux erreurs de Calvin, ſur le ſujet de l'Euchariſtie; a Paris 1680.

in den Mercure galant einrücken zu laſſen. Der Herausgeber dieſes Journals machte indeſſen Schwierigkeiten wegen der Aufnahme desſelben, zumal da ihm der Brief anonymiſch zugeſchickt war, und Bayle ließ ſeine Handſchrift zurückfodern.

Das traurige Loos, welches in dieſer Epoche die Reformirten in Frankreich überhaupt traf, da das Edict von Nantes nicht gehalten wurde, erreichte auch die Univerſität zu Sedan, ſo wie alle Akademieen, welche die Reformirten in Frankreich hatten. Ludwig XIV. befahl, daß ſie aufgehoben werden ſollte im J. 1681. Durch Verwendung eines jungen Holländers van Zoelen, aus Rotterdam, der den Unterricht des Bayle genoſſen hatte und ihm perſönlich ſehr ergeben war, erhielt dieſer eine Lehrſtelle der Philoſophie zu Rotterdam, ſo wie auch ſein Freund Jurieu dort angeſtellt wurde. Man errichtete zu Rotterdam gewiſſermaßen dieſer Gelehrten wegen eine Ecole illuſtre. Bald nach ſeiner Ankunft ließ Bayle durch einen Buchhändler daſelbſt ſeinen ganz in theologiſchem Geiſte und Style abgefaßten Brief über die Kometen drucken, wobey er jedoch ſorgfältigſt zu verhüten ſuchte, daß er nicht als Verfaſſer desſelben bekannt würde *). Er fügte in dieſer Abſicht auch eine Vorrede hinzu im Namen Jemandes, der den Brief her-

*) Lettre à M. L. A. D. C. Docteur de Sorbonne. Où il eſt prouvé par pluſieurs raiſons tirées de la philoſophie et de la theologie, *que les cometes ne ſont point le préſage d'aucun malheur.* Avec pluſieurs reflexions morales et politiques et pluſieurs obſervations hiſtoriques, et la refutation de quelques erreurs populaires; à Cologne chez *Pierre Marteau* 1682.

herausgebe, ohne den Verfaſſer deſſelben zu kennen. Aber es blieb demungeachtet nicht verſchwiegen, daß der Brief von Bayle herrühre, und er erndtete auch davon großen Ruhm ein, was den erſten Grund zu der Abneigung des Jurieu gegen ihn legte, der auf den Ruhm ſeiner Collegen leicht eiferſüchtig und neidiſch wurde.

Um dieſe Zeit kam die Hiſtoire du Calvinisme des Jeſuiten Maimbourg heraus. Der Inhalt dieſes Werks war für die Partey der Reformirten äuſſerſt wichtig. Er betraf den Geiſt und das Betragen derſelben, vornehmlich in Frankreich, ſeitdem ſie ſich von der römiſchen Kirche getrennt hatte, und Maimbourg hatte ſeine ganze ſchriftſtelleriſche Kunſt aufgeboten, um ihr den Haß und die Verachtung der Katholiken zuzuziehen. Bayle, empört durch die ſchändliche und für ſeine Glaubensgenoſſen ſo gefährliche Abſicht dieſes Werks, beſchloß daſſelbe zu widerlegen. Ohne dem Verfaſſer Schritt vor Schritt zu folgen, ſchrieb er eine Beantwortung in Briefform, die allgemeine Betrachtungen über das Werk deſſelben, den darin herſchenden leidenſchaftlichen Ton, die gewaltſamen Maximen, die der Verfaſſer den Leſern einzuflößen ſuche, und auch über das Leben und die Streitigkeiten dieſes ſelbſt enthielt. Der Zweck B's war mehr, den Verfaſſer in Verwirrung und Verlegenheit zu ſetzen, als ihn mit ernſthaften hiſtoriſchen und wiſſenſchaftlichen Gründen zu beſtreiten. Er vollendete die Arbeit innerhalb vierzehn Tagen. Damit ſein Namen verborgen bliebe, ließ er die Schrift zu Amſterdam drucken. Sie erſchien im J. 1682 unter dem Titel: Critique generale de l'hiſtoire du Calvinisme de Mr. *Maimbourg*; à Ville-Franche chez Pierre le Blanc 1682.

1682. Das Werkchen machte nicht nur die lebhafteſte Senſation, ſondern fand auch großen Beyfall ſowohl bey den Reformirten, die ihre Sache in demſelben ſo gut vertheidigt ſahen, als bey den Katholiken, ſelbſt in Frankreich. Auch mehrere franzöſiſche Große, die dem Jeſuiten Maimbourg, welcher als franzöſiſcher Hiſtoriograph von der Regierung eine Penſion erhielt, und in ſeiner Geſchichte ihre Verdienſte vergeſſen oder verkant hatte, nicht hold waren, beſonders der Prinz von Condé, laſen es mit der ſchadenfroheſten Theilnahme, und empfahlen und verbreiteten es, ſo ſehr ſie konten. Nur dadurch, daß er ſich unmittelbar an den König wandte, brachte es Maimbourg dahin, daß B's Schrift öffentlich verbrannt wurde. Man ließ aber, um ihn zu necken, dreytauſend Exemplare dieſer Sentenz abdrucken, und ſie an allen Ecken in Paris anheſten, wodurch das Publicum erſt recht aufmerkſam auf jene Schrift und begierig wurde, ſie zu leſen. Bayle war genöthigt, eine neue Ausgabe zu beſorgen, die er um die Hälfte vermehrte, und der er eine Vorrede beyfügte, worin er die Leſer noch mehr in Anſehung des Verfaſſers zu täuſchen ſuchte. Es glückte ihm auch anfangs unerkant zu bleiben, und ſogar ſeine Freunde dachten nicht an ihn. Man wähnte den Verfaſſer in Frankreich, und rieth unter andern auf Claude, den wackern Vertheidiger der Sache der Reformirten. Durch einen Zufall indeſſen verrieth ſich Bayle ſelbſt als Verfaſſer, und ward in die Nothwendigkeit geſetzt, öffentlich zu erklären, daß er es ſey.

Auch Jurieu im J. 1683. ſchrieb eine Widerlegung des Maimbourgſchen Werkes, aber weit-

läu-

läufiger und umſtändlicher *). Sie hatte ihren Werth in Anſehung der Gründlichkeit. Hingegen den leichten natürlichen und gefälligen Ton, das Anziehende der Reflexionen, die feine Manier, ohne Bitterkeit die Fehler des Gegners aufzudecken, ſtreitige Puncte ohne einſeitige leidenſchaftliche Parteylichkeit zu behandeln, Züge, welche der Broſchüre Bayle's eigenthümlich waren, und wodurch dieſe ſo ſehr das Publicum intereſſirt hatte, mangelten dem Werke des Jurieu gänzlich. Mehrere Gelehrte äußerten laut ihr Gefühl eines auffallenden Unterſchiedes zwiſchen jenen beyden Schriftſtellern, und zwar zum Nachtheile des letztern. Er wurde darüber im höchſten Grade erbittert, und betrachtete nunmehro den Bayle als einen Gegenſtand ſeines Haſſes.

Im Jahr 1684 gab B. eine Sammlung kleiner Schriften heraus, welche die Carteſiſche Philoſophie betrafen, um ſie dadurch dem Untergange zu entreißen. In der Vorrede beklagte er ſich ſehr lebhaft über die Bedrückung der Literatur und der Freyheit der Meynungen in Frankreich, dadurch daß man die Schriftſteller einer ſo ſtrengen und parteyiſchen Cenſur unterwerfe, welche einzig und allein die Beförderung des Eigennutzes der Hierarchie und der Ordensgeiſtlichkeit, hauptſächlich der Jeſuiten, bezwecke **).

Eines

*) L'hiſtoire du Calviniſme et celle du Papiſme miſes en parallele; ou Apologie pour les Reformateurs, pour la Reformation, et pour les Reformez; contre vn libelle intitulé *Hiſtoire du Calviniſme* par Mr. *Maimbourg*. Man machte zwey Auflagen des Werks, eine in zwey Bänden in Quart; die andre in vier Bänden in 12.

**) Reçueil de quelques pieçes curieuſes concernant la philoſophie de Mr. *Des Cartes*; à Amſterdam 1684.

Dies

Eines der nützlichſten literariſchen Inſtitute, auf die man gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts verfiel, das aber leider in unſerm Zeitalter zu ſehr gemisbraucht wird, und dadurch einen großen Theil ſeines Nutzens verloren hat, war die Unternehmung kritiſcher Journale in Beziehung auf die neueſten Ereigniſſe der Literatur. Der erſte, welcher die Ideedavon hatte, und ſie auch wirklich ausführte, war de Sallo, geiſtlicher Parlementsrath zu Paris. Er fieng an im J. 1665 das Journal des Savans herausgegeben, das mit dem lauteſten und allgemeinſten Beyfalle in und außerhalb Frankreich aufgenommen, und

Dieſe Sammlung befaßt: 1) eine Art von Concordat zwiſchen den Jeſuiten und den Peres de l'Oratoire, weder die Carteſiſche Philoſophie, noch den Janſenismus lehren zu wollen. 2) Bemerkungen über dies Concordat. 3) Erläuterungen zu dem Buche des Pater de Valois (ſogenannt de la Ville) über den Widerſtreit zwiſchen der Lehre der Kirche von der Transſubſtantiation und der Carteſiſchen Lehre von der Materie. Der Verfaſſer der Erläuterungen war der Arzt und Reiſebeſchreiber Bernier. Sie waren nothwendig geworden, wegen des für die Carteſianer nachtheiligen Eindrucks, welchen das Buch des Valois in Frankreich gemacht hatte. 4) Antwort des Malebranche an Valois über denſelben Streitpunct. 5) Bayle's noch zu Sedan 1680 verfaßte: Diſſertatio, in qua vindicantur a Peripateticorum exceptionibus rationes, quibus aliqui Carteſiani probarunt, eſſentiam corporis ſitam eſſe in extenſione. 6) Eine ehedem zu Paris gedruckte Broſchüre, die eine ſehr beſtimte Ueberſicht der Carteſiſchen Metaphyſik giebt: Meditations ſur la Metaphyſique par *Guillaume Wander*. Der Verfaſſer war der Abbé *de Lanion*. — Gegen die oben erwähnten Erläuterungen von Bernier erſchien eine Schrift: La philoſophie de Mr. Des Cartes contraire a la foi de l'egliſe catholique. Avec la refutation d'un Imprimé fait depuis peu pour ſa defenſe; à Paris 1682.

und auch in Italien und Deutſchland ſofort nachgeahmt wurde. Bey der Menge der Gelehrten und Buchhändler in Holland, und der großen Freyheit der Preſſe, die hier ſtatt fand, hatte ſich Bayle oft darüber gewundert, daß noch Niemand in Holland auf den Einfall gerathen war, ein ähnliches Inſtitut anzufangen. Er ſelbſt wurde anfangs durch die Beſorgniß davon abgeſchreckt, daß es ihm bey ſeinen zahlreichen Berufsgeſchäfften an Muſſe dazu fehlen möchte. Inzwiſchen reizte ihn die Unverſchämtheit eines gelehrten Marktſchreyers, de Blegny, Wundarztes in Paris, der die Cenſurfreyheit in den Vereinigten Niederlanden benutzte, um ein Journal, das er unter dem Titel: Nouvelles Decouvertes dans toutes les parties de la Medecine, zu Paris beſorgt hatte, und deſſen Fortſetzung wegen mancher darin enthaltener Anzüglichkeiten auf angeſehene Perſonen dort unterſagt war, mit dem veränderten Titel: Mercure ſavant, zu Amſterdam herauszugeben. Auch vereinigten ſich damit ſehr lebhafte Aufmunterungen von Jurieu, der damals noch nicht Bayle's offenbarer Feind war, und an ihm einen ſichern Lobredner ſeiner Schriften zu gewinnen hoffte, woran es ihm bisher gemangelt hatte. Bayle unterdrückte alſo ſeine Furcht vor den mit einem ſolchen Unternehmen verbundenen Schwierigkeiten, und es erſchienen im J. 1684 zuerſt die Nouvelles de la republique des lettres, wo nicht durchaus von ihm ſelbſt, doch unter ſeiner Aufſicht ausgearbeitet. Dieſe neuen Nachrichten beſtanden theils aus umſtändlichen Auszügen aus den kurz zuvor herausgekommenen literariſchen Werken, theils aus bloßen literariſchen Notizen von denſelben mit einigen Anmerkungen begleitet. Jenen Auszügen wußte Bayle ein mannichfaltiges Intereſſe zu geben ſowohl durch merk-

merkwürdige Züge aus der Geſchichte ihrer Verfaſſer, als durch ſeine ſcharfſinnigen und gelehrten Reflexionen über die Gegenſtände ſelbſt. Der Ton war nicht bloß für eigentliche Gelehrte, ſondern auch für die feinere gebildete Welt überhaupt berechnet, und der Tadel war ſo wenig bitter und beleidigend, als das Lob auffallend parteyiſch und übertrieben; wiewohl das Publicum anfangs in dem letztern Betrachte mit Bayle am wenigſten zufrieden war, daher er ſich auch in der Folge des Lobes noch mehr enthielt, als des Tadels. Das Journal erwarb ſich in Europa ſehr bald einen außerordentlichen Ruf. Das Verbot desſelben in Frankreich konte nicht verhindern, daß es dort allgemein geleſen wurde.

Von der Critique generale de l'Hiſtoire du Calvinisme hatte Bayle unterdeſſen eine dritte Ausgabe beſorgt, die ſich jedoch von der zweyten nur wenig unterſchied. Aber ſie veranlaßte ihn zu einer Fortſetzung derſelben, welche mehr weitere Ausführungen und Rechtfertigungen einzelner darin berührter oder von den Gegnern angefochtener Puncte enthielt *). Dieſe machte bey weitem nicht das Glück, was das erſte Stück gemacht hatte, und zwar gegen alle Erwartung Bayle's, der ſich ſehr empfindlich darüber äußerte. "Man muß geſtehen," ſchrieb er bald darauf in den Nouvelles de la republique des lettres, "daß die meiſten Leſer wunderliche Leute ſind. Man mag ſie immer-

*) Nouvelles lettres de l'Auteur de la Critique generale de l'hiſtoire du Calvinisme de Mr. *Maimbourg*. Premiere partie, où en juſtifiant quelques endroits, qui ont ſemblé contenir des contradictions, de faux raiſonnemens et autres mepriſes ſemblables, on traite par occaſion de plusieurs choſes curieuſes, qui ont du rapport à ces matieres; à Ville-franche 1685.

merhin auf gewiſſe Sachen aufmerkſam machen, ihnen dieſes oder jenes demüthig empfehlen; ſie folgen nichts deſto weniger ihrer Gewohnheit und Laune. Es giebt allerhand Mährchen von unnützen Vorſichtsmaaßregeln der Ehemänner oder Mütter. Es befremdet mich, daß man keine von denen ausgedacht hat, deren ſich die Herrn Autoren bedienen."

Im J. 1685 empfieng Bayle die Nachricht von dem Tode ſeines Vaters. So niederſchlagend ſchon dieſe für ihn war, ſo folgte ihr bald eine andere noch kränkendere von der Verhaftung ſeines ältern Bruders um der Religion willen. Die Jeſuiten, ſo unwillig ſie anfangs über die Entweichung unſers Bayle aus Toulouſe und ſeine Rückkehr zur reformirten Religion geweſen waren, hatten ihn doch hernach aus dem Andenken verloren, bis das Aufſehen, welches die Critique generale der Hiſtoire du Calvinisme in Frankreich erregte, ſie wieder an ihn erinnerte, nachdem er als Verfaſſer derſelben bekant geworden war. Mehrmale verſuchten ſie nun umſonſt, ſich an ſeinem ältern Bruder, den ſie für ſeinen Verführer hielten, zu rächen, welche Verſuche aber alle durch das weiſe und kluge Benehmen desſelben vereitelt wurden. Endlich wandten ſie ſich an Louvois, dieſen intoleranten rachſüchtigen Miniſter, der damals unerhörte Grauſamkeiten gegen die Reformirten in mehreren Provinzen ausüben ließ. Louvois hatte ſich durch einige Aeußerungen Bayle's in der Critique generale über das Betragen deſſelben gegen die Reformirten beleidigt gefunden, und befahl alſo, den Bruder B's, Prediger zu Carla, zu arretiren. Er wurde zuerſt in das Gefängniß zu Pamiers gebracht, bald darauf nach Bordeaux, wo man ihn in dem

Schloſ-

Schloſſe Trompete in einen elenden ſtinkenden Kerker warf. Man verlangte von ihm, daß er ſeine Religion abſchwören ſolle; keine Verſprechungen, Drohungen und Kränkungen konten indeſſen ihn dazu bewegen; er erlag unter der barbariſchen Behandlung, und ſtarb, nachdem er fünf traurige Monate in jenem Kerker verlebt hatte. Bayle nahm von dieſem ſchmerzlichen Schickſale ſeines Bruders Veranlaſſung, ein lateiniſches Sendſchreiben, das einer ſeiner vornehmſten Gönner, Paets, während ſeines Aufenthalts in England an ihn geſchrieben hatte, und deſſen Inhalt die Religions-Toleranz betraf, in's Franzöſiſche zu überſetzen und herauszugeben *). Paets lobte darin den König Jakob II. von England wegen der ſeinen Proteſtantiſchen Unterthanen geſtatteten Religionsfreyheit. Er widerlegte die Behauptung, daß Könige nur Eine Religion in ihren Staten dulden, und die Unterthanen nur einen König von ihrer Religion anerkennen dürften; und zeigte, wie nichts dem Geiſte des wahren Chriſtenthums mehr entgegen ſey, als Intoleranz, und jene Unfehlbarkeit, welche ſich die römiſche Kirche anmaaße.

Wegen eines Satzes des Malebranche ward Bayle in einen Streit mit Arnauld verwickelt. Der

*) H. V. P. ad B.*** de nuperis Angliae motibus epiſtola; in qua de diverſa a publica Religione circa divina ſentientium diſſeritur Tolerantia. Bayle's Ueberſetzung: Lettre de Monſ. H. V. P. à Mr. B. ſur les derniers troubles d'Angleterre: où il eſt parlé de la Tolerance de ceux, qui ne ſuivent point la religion dominante, erſchien zu Rotterdam 1686. Mehr andere treffliche Briefe von Paets ſtehn in der Sammlung: Praeſtantium ac eruditorum Virorum Epiſtolae; Amſtelaed. 1684. fol.

Der Satz war: Jedes Vergnügen iſt ein Gut, und macht denjenigen wirklich glücklich, der es genießt. Arnauld beſtritt denſelben in ſeinen Reflexions philoſophiques et theologiques ſur le nouveau Syſteme de la nature et de la grace auf's lebhafteſte, und Bayle erklärte ſich für Malebranche. Er gab zu, daß es die Gnade, die Liebe Gottes, oder Gott ſelbſt ſey, was unſre wahre Glückſeligkeit ausmache, ſobald man von der wirkenden Urſache (cauſa efficiens) derſelben rede; allein als formelle Urſache (cauſa formalis) unſerer Glückſeligkeit ſey das Vergnügen allein zu betrachten. So habe auch Malebranche ſeinen Satz verſtanden, und Arnauld habe denſelben nur verdreht und entſtellt, um die Moralphiloſophie Jenes verdächtig zu machen. Arnauld vertheidigte ſich gegen die Beſchuldigung, und es wurden darüber ein paar Streitſchriften zwiſchen dieſem und Bayle gewechſelt *).

Im Jahre 1685 wurde das Edict von Nantes wiederrufen, und man fieng an gewaltſame Mittel zur Bekehrung der Hugenotten zur katholiſchen Religion anzuwenden, obgleich öffentlich dies geleugnet wurde. Bayle machte darüber einige Bemerkungen in ſeinem Journale, mit vieler Klugheit und Mäßigung. Endlich aber erſchöpfte doch der Anblick aller der Ungerechtigkeit, Grauſamkeit und Heucheley ſeine Geduld;

*) S. Nouvelles de la republique des lettres vom Monat Auguſt 1685 — *Avis* à l'auteur des Nouvelles etc. par *Arnauld* — *Reponſe* de l'Auteur des Nouvelles à l'Avis etc. — Diſſertation ſur le pretendu bonheur du plaiſir des ſens, pour ſervir de *Replique* à la *Reponſe* de Mr. *Bayle* etc. Auf die letztere Schrift antwortete Bayle in der Folge nur einmal beyläufig.

Geduld; beſonders empörte ihn die Menge von Schriften, in denen man von dem unvergänglichen Ruhme ſprach, welchen ſich der große Ludwig dadurch erworben habe, daß er die Kätzerey ausgerottet und ganz Frankreich zum katholiſchen Glauben zurückgeführt habe. Bayle ſchrieb eine kleine Broſchüre unter dem Titel: Ce que c'eſt que la France toute catholique ſous le regne de Louis le Grand, und mit dem angeblichen Druckort St. Omer 1686. Die Broſchüre enthielt eine ſehr ſtarke und bittere Cenſur des Betragens, das die franzöſiſche Regierung gegen die Reformirten beobachtete. Es wurde darin eine abſcheuliche Schilderung von der römiſchen Kirche gemacht; von den lächerlichen Kunſtgriffen und den niederträchtigen Chicanen ihrer Emiſſarien; von der empörenden Vernunftwidrigkeit des Geſetzes, wodurch Kindern der Reformirten von ſieben Jahren erlaubt wurde, die katholiſche Religion zu wählen, und die man denn durch die ſchändlichſten Mittel zu dieſer Wahl zu überreden ſuchte. Bayle verglich das Betragen der katholiſchen Geiſtlichkeit mit den Verfolgungen der Chriſten durch die Heyden; er äußerte geradezu, daß ſie es ſey, die den Namen des Chriſtenthums bey den auswärtigen Völkern verhaßt mache, wenn ſie überall den Samen der Zwietracht und grauſamer Intoleranz ausſtreue.

Faſt zugleich mit jener Broſchüre gab Bayle einen philoſophiſchen Commentar *) über die Worte des

*) Commentaire philoſophique ſur ces paroles de Jeſus Chriſt, *Contrain les d'entrer*, où l'on prouve par pluſieurs raiſons demonſtratives, qu'il n'y a rien de plus abominable, que de faire des Converſions par la Contrainte, et où l'on refute tous les Sophismes des Convertiſſeurs à contrainte, et l'apologie, que S. Auguſtin

des Erlöſers: Coge eos intrare, heraus, die man unbegreiflicher Weiſe zur Rechtfertigung gewaltſamer Bekehrungen brauchen wollte. Auch dieſe Schrift erſchien anonymiſch, angeblich aus dem Engliſchen überſetzt. Bayle gieng hier von dem Principe aus, daß der natürliche Menſchenverſtand oder die allgemeinen Regeln unſerer Erkentniß auch der urſprüngliche Kanon jeder Auslegung der heiligen Schrift hauptſächlich in praktiſchen Dingen ſeyn müſſe; oder, was hiermit einerley iſt, daß jedes, vornehmlich praktiſche Dogma, es möge nun aus der Schrift oder aus andern Gründen behauptet werden, falſch ſey, ſobald es den klaren und deutlichen Begriffen der geſunden Vernunft widerſpreche. Er zeigte auch, daß alle Theologen, die römiſchkatholiſchen nicht ausgenommen, in andern Fällen dieſe Maxime anerkennten. Nach derſelben war es ihm leicht, die Deutung, die man den obigen Worten Chriſti hatte geben wollen, in ihrer lächerlichen und verächtlichen Blöße darzuſtellen.

Die Nouvelles de la republique des lettres brachten Bayle'n nach und nach in Verbindung nicht nur mit den angeſehenſten Gelehrten in Europa, ſondern auch mit den erſten gelehrten Geſellſchaften, wie die Academie françoiſe zu Paris, die Akademie der Wiſſenſchaften zu London, die ihm auf die ſchmeichelhafteſte Art ihre Achtung bezeugten. Durch einen von der Königinn Chriſtine von Schweden misverſtandenen Ausdruck in ſeinem Journale, ihre Geſinnungen gegen die proteſtantiſche Religion betreffend, nachdem ſie ſich bereits förmlich zur römiſchkatholiſchen Kirche bekannt hatte, entſtand auch

ſtin a faite des perſecutions. Traduit de l'Anglois du Sieur *Jean Fox de Bruggs* par M. I. F.; à Canterbury chez Thomas Litwell 1686.

auch eine directe Correſpondenz zwiſchen dieſer Fürſtinn und ihm, die, obgleich ſie eine Misbilligung jenes Ausdrucks zur Abſicht hatte, doch für Bayle höchſt ehrenvoll war, ſo wie er der Königinn bey der Gelegenheit die feinſten Complimente machte. Sie verzieh ihm in einem eigenhändigen Briefe unter der ſeltſamen Bedingung, daß er ihr alle neue merkwürdige lateiniſche, franzöſiſche, ſpaniſche, italieniſche Bücher ſchicken ſolle, beſonders aber Bücher chemiſchen Inhalts, und die neu erſcheinenden Stücke ſeines Journals. Eine Krankheit, welche Bayle'n bald hernach überfiel, ſetzte ihn außer Stand, den Wunſch der Königinn zu erfüllen, da ſie es ihm ſogar unthunlich machte, ſein Journal ſelbſt fortzuſetzen.

Bayle hatte ſich alle mögliche Mühe gegeben, das Publicum über den wahren Verfaſſer des Commentaire philoſophique zu täuſchen. Er gieng in ſeiner Keckheit ſo weit, ſich ausdrücklich über diejenigen zu beklagen, die doch auf den Einfall gekommen waren, ihm jene Schrift beyzulegen, und erklärte, daß er ſie für ſeine Verfolger halten würde, wenn ſie länger bey einem Verdachte beharrten, der allen Regeln der Kritik zuwiderliefe. Ihm jene Schrift beyzumeſſen, wäre ohngefähr eben ſo geurtheilt, als wenn man dem Balzac die Briefe des Voiture, und dem Blondel die des Baudius zuſchreiben wollte.

Unter denen, welchen der Commentaire philoſophique am meiſten misfiel, befand ſich Jurieu. Wie hätte er eine Schrift billigen können, die Sanftmuth, Mäßigkeit, Toleranz, mit ſo ſtarken Gründen empfahl? Er unternahm es alſo ſie zu widerlegen, in einem Buche, welchem er den Titel gab: Des droits des deux Souverains en matiere de religion, la Con-

 ſcien-

ſcience et le Prince. Pour detruire le dogme de l'indifference des religions et de la tolerance univerſelle, contre un livre intitulé: Commentaire philoſophique ſur ces paroles: Contrains les d'entrer. Jurieu äußerte hier den Verdacht, daß die Schrift, als deren Gegner er auftrat, keinesweges von einem Engländer, ſondern vielmehr von einem oder mehr franzöſiſchen reformirten Schriftſtellern herrühre. Es ſey das Werk einer Cabale und Verſchwörung gegen die Wahrheit. In der Folge ſagte er ſogar ziemlich gerade heraus, daß er Bayle'n für den Verfaſſer des Werks oder wenigſtens für einen Theilnehmer an demſelben halte. Dieſer wurde indeß durch ſeine Kränklichkeit verhindert darauf zu antworten. Er that es gleichwohl, ſobald ſeine Geſundheit es ihm verſtattete. Im J. 1688 erſchien ein Supplement du commentaire philoſophique etc.; où entre autres choſes l'on acheve de ruiner la ſeule echapatoire, qui reſtoit aux Adverſaires, en démontrant le droit égal des Heretiques pour perſecuter à celui des Orthodoxes. On parle auſſi de la nature et origine des erreurs. A Hambourg pour Th. Litwell, wiederum unter dem Namen des angeblichen Engliſchen Verfaſſers des Commentaire.

Während der Streit über gegenſeitige und allgemeine Toleranz und ihre Zuläſſigkeit zwiſchen der katholiſchen und reformirten Partey, und einzelnen Mitgliedern der letztern ſelbſt, noch eine Zeitlang fortwährte, entſpann ſich eine andere perſönlicht Zwiſtigkeit zwiſchen Jurieu und Bayle, die zuletzt einen für dieſen ſehr verdrüßlichen Ausgang hatte. Jurieu glaubte in der Apokalypſe die Entdeckung gemacht zu haben, daß die Verfolgung der Reformirten

in Frankreich mit dem Jahre 1689 ihr Ende nehmen, und ſogar die reformirte Religion ſelbſt alsdenn unter königlicher Autorität in ganz Frankreich eingeführt werden würde. Man bemerke ſchon in Frankreich, äuſſerte er, allerhand Wunderzeichen, welche dieſe merkwürdige Begebenheit vorher verkündigten. Zweifelte Jemand an dieſen Wunderzeichen, ſo zählte er ihn zu den Frevlern und Gottloſen. Da ſeine Prophezeihung aber nicht auf dem Wege des Friedens in Erfüllung gieng, ſo ſchien ihm kein anderes Mittel zur Einführung der Reformation in Frankreich übrig zu bleiben, als die Gewalt der Waffen, und er ſuchte daher das Publicum in ſeinen Schriften auf die große Revolution vorzubereiten, auch dadurch, daß er den Grundſatz aufſtellte, dem Bayle's Philoſophie ſchlechthin entgegengeſetzt war: Ein Fürſt dürfe nöthigenfalls mit Gewalt eine Reformation der Religion in ſeinem Lande durchſetzen. Es entſtand hierüber damals ein heftiger Streit unter den theologiſchen und politiſchen Schriftſtellern, zu welchem auch die Ereigniſſe der Zeit Veranlaſſung und Stoff gaben.

Mitten unter dieſen Debatten kam im J. 1690 eine Broſchüre heraus: Avis important aux Refugiez ſur leur prochain retour en France. Donné pour Etrennes à l'un deux en 1690. Par Mr. C. L. A. A. P. D. P. à Amſterdam chez Iaques le Cenſeur 1690. Die Broſchüre war in Form eines Briefes aus Paris an einen Freund geſchrieben. Sie enthielt Spötteleyen über den Erfolg der großen Hoffnungen, die ſich die Reformirten von den Begebenheiten dieſes Jahrs gemacht hatten, und die gänzlich unerfüllt geblieben waren. Der Verfaſſer wünſchte zugleich der geſunden Vernunft Glück zu dem neuen Siege, den ſie dadurch,

daß die Prophezeihungen einiger reformirten Fanatiker nicht erfüllt worden, über den Wahn und Aberglauben errungen habe. Dazu kamen noch andere ſatiriſche und ernſte Vorwürfe, die den Reformirten über ihr Betragen gemacht wurden, beſonders über die zügelloſe Frechheit in Schmähſchriften, die ſie ſich erlaubt, und durch ihr Beyſpiel zum Modetone erhoben hätten. Es wurde im Gegentheile den Reformirten die Geduld und Mäßigung der erſten Chriſten zum Muſter der Nachahmung vorgeſtellt und empfohlen. Es waren noch manche andere politiſche Bemerkungen über die Zeitereigniſſe in der Broſchüre zerſtreut, die ſich hier nicht weiter erörtern laſſen, theils zum Tadel der Reformirten, theils um ihnen heilſame Winke zu ihrem künftigen Wohle zu geben.

Die Broſchüre war ſchon von mehrern Schriftſtellern in einer gleich ſarkaſtiſchen Manier beantwortet und beynahe vergeſſen, als es dem Jurieu einfiel, ſie zur Urſache einer öffentlichen Verfolgung des Bayle zu machen, welchen er als Verfaſſer derſelben denunciirte. Der lezte hatte ſie heimlich im Haag drucken laſſen, und vermuthlich hatte Jurieu davon eine Notiz bekommen, auf deren Richtigkeit er ſich verlaſſen konte. Er meldete dem Basnage, daß Bayle nothwendig wegen derſelben die vereinigten Niederlande verlaſſen müſſe. Umſonſt beeiferte ſich jener, den Jurieu auf andere Gedanken zu bringen; umſonſt erbot ſich Bayle, ſelbſt gegen die Broſchüre zu ſchreiben, ſich darüber mit ſeinem alten Freunde zu verſtändigen, und ihm alle ſeine Zweifel daran, daß jener nicht Verfaſſer derſelben ſey, zu benehmen. Jurieu, der ſchon lange einen geheimen Groll gegen Bayle gehegt hatte, meynte hier eine ſchickliche Gelegenheit gefunden zu haben, wo er ihn

ohne

ohne Rückhalt ausbrechen laſſen könte. Von der Heftigkeit desſelben kann man nach folgender Stelle urtheilen, die in ſeiner ſpäterhin erſchienenen Apologie über Bayle vorkomt: Puisqu' il n'étoit pas en mon pouvoir, ſagt er, de faire tomber ſur lui toute la peîne, qu'il meritoit, au moins ai-je voulu l'expoſer à l'infamie publique. In dieſer Stimmung verfaßte Jurieu zuerſt ein Examen des Avis aux Refugiez, worin er zeigte, daß der Urheber des letztern ein Proteſtant ſey und in Holland lebe, daß die Vorrede, die beſtimt ſey, ihn zu verbergen, ihn verrathe. Kurz ohne den Bayle ausdrücklich zu nennen, charakteriſirte er ihn ſo deutlich, daß Jeder ihn errathen konte. Nur was Bayle in ſeinen Verhältniſſen für einen Beweggrund zu der Schrift gehabt haben könte, wußte er nicht anzugeben, und dies war das Einzige, was ihn in Verlegenheit ſetzte. Endlich fand er das Motiv in der Vorliebe Bayle's für die monarchiſche Verfaſſung, beſonders für ſein Ideal, Ludwig XIV, und in ſeinem Verdruſſe über die Revolution in England, die Entthronung Jakob's II. und die Gelangung Wilhelm's von Oranien zur Engliſchen Krone. Bloß deßwegen habe der Verfaſſer die Maske eines übertriebenen Papismus angenommen, ob er gleich, wie auch die Vorrede lehre, dem Proteſtantismus nichts weniger als abhold ſey. Das Urtheil, was Jurieu außerdem von dem Inhalte des Avis fällte, trug ganz das Gepräge der leidenſchaftlichſten Erbitterung. Die Schrift desſelben gegen den Avis hatte einen Titel, der allein hinreichend iſt, dies Gepräge zu bezeichnen: Examen d'un libelle contre la religion, contre l'état et contre la revolution d'Angleterre, intitulé: Avis important aux Refugiez etc. à la Haye 1691. 12.

Zufällig hatte kurz vorher, ehe die Schrift des Jurieu im Drucke vollendet war, ein gewiſſer Goudet, Kaufmann in Genf, der chimäriſchen Projecten nachhieng, ein Werk ausgearbeitet, das Vorſchläge enthielt, wie unter den damals in Krieg verwickelten Mächten in Europa ein allgemeiner Friede zu bewirken ſey: Huit Entretiens, où Irene et Ariſte fourniſſent des idées, pour terminer la préſente guerre par vne paix generale. Er hatte dieſe ſeine Träumereyen mehrern Perſonen von Anſehn mitgetheilt, die darüber ſpotteten, und bewog auch Bayle's alten Freund, Minutoli, daß dieſer das Manuſcript demſelben zuſchickte, und um deſſen Urtheil erſuchte. Bayle gab die Schrift, wie es der ihm gewordene Auftrag mit ſich brachte, auch einigen andern vornehmen Männern in Rotterdam zur Durchſicht, und dieſe ſcherzten ebenfalls, ſo wie Bayle ſelbſt, über ihren Inhalt. Indeſſen erfuhr Jurieu die Exiſtenz einer ſolchen Schrift, und, von ſeinen Vorurtheilen gegen Bayle erhitzt, zog er ſogleich daraus den Schluß, daß dieſer ſich zu Gunſten Frankreichs in eine politiſche Verſchwörung eingelaſſen habe, deren Glieder vom Norden bis zum Süden Europa's verbreitet ſeyen. Der Avis important aux Refugiez ſey ſchon das Werk einer Cabale derſelben geweſen. Denn nichts war dem Jurieu unerwünſchter und ſchrecklicher, als der Friede mit Frankreich, und Bemühungen, ihn zu bewirken. Er war ſo unbeſonnen, dieſe ſeine Vermuthung als Avis important au public noch jenem Examen vorzuſetzen.

Kaum hatte Bayle des Jurieu Avis important au public geleſen, ſo erklärte er dem Magiſtrate zu Rotterdam, daß er ſich einer gerichtlichen Unterſu-

chung

chung unterwerfen wolle, ſobald ſein Ankläger geneigt ſey, ſich mit ihm ins Gefängniß zu begeben, und die demſelben gebührende Strafe zu dulden, wenn die Anklage falſch befunden würde. Hierbey hätte er es ſollen bewenden laſſen. Denn ſein Gegner, der keinen juridiſchen Beweis führen konte, würde die gerichtliche Unterſuchung nicht begehrt, ſich dadurch lächerlich gemacht, und als Verleumder bloß geſtellt haben. Aber Bayle, da er einer Verſchwörung gegen den Stat öffentlich beſchuldigt war, glaubte ſich öffentlich rechtfertigen zu müſſen. Er betitelte ſeine Rechtfertigung: La cabale chimerique: ou Refutation de l'hiſtoire fabuleuſe, qu'on vient de publier malicieuſement touchant vn certain projet de paix, dans l'Examen d'un Libelle etc.; à Rotterdam 1691. 12. Hier erzählte B. erſtlich den wahren Zuſammenhang der Geſchichte des Friedensprojects, und ſtellte dadurch die Verirrung ſeines Gegners in ihrer ganzen Lächerlichkeit dar. Was den Avis aux Refugiez, als den zweyten Hauptpunct der Anklage des Jurieu, betraf, ſo räumte er ein, daß der Verfaſſer desſelben ein Proteſtanz ſeyn möge, gab ſich aber zugleich alle erſinnliche Mühe, es wahrſcheinlich zu machen, daß die Broſchüre in Frankreich geſchrieben ſey. Er widerlegte die Vorausſetzungen Jurieu's, aus denen folgen ſollte, daß das Buch in Holland verfaßt ſeyn müſſe, z. B. die Vorausſetzung, der Verfaſſer werde ſich nennen, wenn er wirklich zu Paris lebe, da er im Intereſſe der franzöſiſchen Regierung geſchrieben habe. Er charakteriſirte den Unterſchied zwiſchen der Schreibart des Verfaſſers der Broſchüre, und der ſeinigen. Er bewies, daß die Merkmale, aus denen Jurieu auf ihn als den Verfaſſer ſchlöſſe, weit ſtärker für das Gegentheil entſchieden. Das Reſultat war: Alle Präſumtionen

des

des Jurieu hätten denſelben auf keine Weiſe berechtigt, ihn öffentlich bey dem Publicum als Religionsfrevler und Hochverräther anzuklagen, zu welcher Beſchuldigung er alle Heucheley, Falſchheit, und die ſchwarzeſte Bosheit angewandt habe. Wenn man weiß, daß Bayle doch wirklich der Verfaſſer der Broſchüre war, die er als ſein Werk verleugnete; ſo erſcheint die ganze Schrift als ein Muſter ſophiſtiſcher Kunſt, wobey man das Talent des B. bewundern muß, aber auch zugleich die Zweydeutigkeit ſeines Charakters in ihrem ganzen Umfange kennen lernt.

Jurieu übergab nun die heftigſte ſchmähendſte Klagſchrift gegen Bayle bey dem Magiſtrate zu Rotterdam, worin er nicht nur bat, daß das Libell deſſelben, wie er es nannte, confiscirt und dieſer ſelbſt nach Gebühr beſtraft werde; ſondern auch, daß man ihm erlaube, ſich beym Publicum zu vertheidigen, dem Bayle aber verbiete, weiter etwas gegen ihn zu ſchreiben. Der Magiſtrat zu Rotterdam nahm hier den billigſten Ausweg. Er ermahnte beyde zur Eintracht und Ruhe, und unterſagte ihnen, gegen einander etwas zu ſchreiben, was nicht vorher durch die Cenſur eines der Mitglieder des Magiſtrats gebilligt ſey.

So lächerlich und verächtlich ſich Jurieu durch ſeine erträumte Verſchwörung zum Behuf des Friedens in Europa gemacht hatte, und ſo ſehr auch auswärtige Gelehrte, mit denen er in Verbindung ſtand, ſelbſt Minutoli, ihn zu überzeugen ſuchten, daß jene Verſchwörung ein Hirngeſpinſt von ihm ſey, ſo gab er doch ohne Vorwiſſen und gegen das Verbot des Magiſtrats mehrere Schriften heraus, worin er ſeine vorherige Behauptungen wiederholte, und neue

ver-

vermeynte Beweiſe für die Exiſtenz jener angeblichen Verſchwörung vorbrachtt. Zuletzt ſchränkte er jedoch ſeine Beſchuldigung dahin ein, daß Bayle das Friedensproject des Goudet habe zum Drucke befördern wollen. Um ſeine Uebertretung des Verbots des Magiſtrats zu Rotterdam, weiter in dieſer Sache etwas ohne Cenſur drucken zu laſſen, zu rechtfertigen, ſagte er: "Man müſſe eine ſehr ſchlechte Meynung von der Obrigkeit zu Rotterdam haben, wenn man glaube, daß ſie nur fähig ſey, einen Menſchen, der als Statsverräther angeklagt wäre, mit einen Schriftſteller, der aus patriotiſchem Eifer für den Stat eine Anklage desſelben vorbrächte, in gleiches Verhältniß zu ſetzen. Es hieße, alle Gerechtigkeit aufheben, wenn man einem ſo hart angegriffenen und beleidigten Manne, wie Jurieu, das Recht ſich zu vertheidigen nehmen wolle. Er habe ein Intereſſe, zur Erhaltung der Kirche ſeinen Namen überall zu rechtfertigen, wo ſeine Werke denſelben bekant gemacht haben möchten." Es war natürlich, daß dieſe kecke Aeußerung den Magiſtrat gegen Jurieu empörte.

Unterdeſſen erſchien eine Menge kleiner Schmähſchriften für und wider Bayle ſowohl, als Jurieu, ungeachtet des wiederholten Verbots derſelben von Seiten der Regierung, in denen man auch viele andere, theils wahre, theils falſche, Nebendinge herbeyzog, die zum Nachtheile des Einen oder des Andern wirklich gereichten oder gedeutet werden konten. Bayle beſorgte eine neue vermehrte Ausgabe ſeiner Schrift: Cabale chimerique etc. Er unterſuchte hier beſonders den ihm von Jurieu gemachten Vorwurf des Atheismus, und drang auf das lebhafteſte mit allen möglichen Inſulten in ſeinen Gegner, dieſen Vorwurf zu bewei-

beweiſen. Nach mehreren Wendungen, die ihn nicht zum Zwecke führten, ſchrieb dieſer eine Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'Auteur des penſées diverſes ſur les cometes, et de la Critique generale ſur l'hiſtoire du Calviniſme de Maimbourg, pour ſervir de Factum aux Iuges eccleſiaſtiques, s'ils en veulent connoitre. Er zog aus beyden im Titel genannten Schriften B's einzelne Stellen aus, die als Beweiſe der Irreligioſität desſelben dienen ſollten. Der letztere ſetzte hierauf dem Jurieu entgegen eine: Declaration de Mr. *Bayle*, touchant un petit écrit, qui vient de paroitre, intitulé: Courte revue etc. Das Conſiſtorium beſchloß hierauf, die Sache in gerichtlicher Form zu unterſuchen; Bayle erklärte ſich dazu bereit; die Unterſuchung aber unterblieb.

Es würde zu weitläufig ſeyn, die Geſchichte des Streits, der doch bloß vorerſt als literariſcher Streit ſich endigte, hier umſtändlicher zu verfolgen, und die zahlreichen auf Veranlaſſung desſelben gewechſelten Schriften ſowohl der Hauptperſonen, als anderer, die für den Einen oder den Andern Partey nahmen, anzugeben und zu charakteriſiren. Merkwürdig iſt, daß Bayle ſelbſt ſich niemals als Verfaſſer des Avis important aux Refugiez, um welche Broſchüre ſich der Streit vornehmlich herumdrehte, öffentlich bekant, ſondern immer förmlich und feyerlich das Gegentheil behauptet hat. Auch wurde wirklich jene Broſchüre einigen andern damligen franzöſiſchen Schriftſtellern beygelegt, obgleich keinem mit Zuverläſſigkeit. Wäre inzwiſchen Bayle nicht wirklich Verfaſſer derſelben geweſen, ſo iſt unerklärlich, warum er nicht eine gerichtliche Unterſuchung dieſes Hauptpuncts foderte, und dafür bey andern Puncten verweilte, die entweder gar

nicht

nicht zur Hauptſache gehörten, oder doch nur erſt ſpäter und zufällig damit verbunden wurden. Daß Bayle wirklich Verfaſſer geweſen ſey, beruht auf der Ausſage des Verlegers, der, wie er einem ſeiner Freunde entdeckte, die Handſchrift deſſelben unfehlbar erkannt haben wollte. Es verhalte ſich hiermit, wie es wolle, ſo war dennoch in jedem Falle das Betragen des Jurieu gegen Bayle eben ſo fanatiſch und albern, als ungerecht und niederträchtig, und der letztere, vorausgeſetzt daß er den Avis geſchrieben hatte, was doch wohl kaum zu bezweifeln iſt, war zu entſchuldigen, daß er, um ſich gegen den Angriff eines ſo wüthenden Gegners zu ſchützen, eine ſo zweydeutige Rolle ſpielte.

Erſt nachdem der Streit beendigt war, kehrte Bayle zu ſeinen eigentlich literariſchen und philoſophiſchen Beſchäfftigungen, die durch denſelben ganz unterbrochen waren, wieder zurück. Im J. 1692 kündigte er die Unternehmung des Werks an, die ſeinen Namen bey der Nachwelt unſterblich gemacht hat: Projet et fragmens d'un Dictionaire critique; à Rotterdam 1692. 8. Der Plan, den er hier vorlegte, war noch nicht reif genug, und erhielt keinen Beyfall; er gab ihn alſo auf, und entwarf mit dem angeſtrengteſten Eifer einen andern. Noch ehe dieſer aber vollendet war, verurſachte ihm ſein bisheriger Widerſacher, Jurieu, neue Unruhen, deren Ausgang für ihn nicht ſo erwünſcht war, wie bey den vorherigen. Es war dem Jurieu endlich gelungen, das Niederländiſche Conſiſtorium zu überreden, daß des Bayle Penſées ſur les Cometes irreligiöſe Behauptungen enthielten. Wiewohl dieſer ſich deßhalb bey den Mitgliedern des Conſiſtoriums perſönlich rechtfertigte, ſo wurden

den ſie doch nicht überzeugt, und der Magiſtrat zu Rotterdam erklärte auf den Antrag des Conſiſtoriums den Bayle ſeiner Lehrſtelle und der damit verknüpften Beſoldung von fünfhundert Gulden verluſtig, und verweigerte ihm zugleich die Erlaubniß, Privatunterricht geben zu dürfen, ſo daß ihm faſt alle Mittel des Unterhalts zu Rotterdam abgeſchnitten wurden. Das Verfahren des Conſiſtoriums gegen Bayle war um ſo ungerechter, da die meiſten Mitglieder desſelben kein Franzöſiſch verſtanden, und die Penſées ſur les Cometes nur nach einzelnen aus dem Zuſammenhange geriſſenen Stellen beurtheilten, die ihnen Jurieu in einer Holländiſchen Ueberſetzung entſtellt und verfälſcht vorgelegt hatte. Auch hatte ſich ein Theil der Glieder des Magiſtrats der genommenen harten Maaßregel lebhaft widerſetzt, ſo wie der Unwillen des ganzen unparteyiſchen Publicums im höchſten Maaße dadurch erregt wurde. Die Intrigue war ſo geheim angeſponnen und betrieben worden, daß Bayle nichts davon vorher erfuhr, und ihr alſo auch nicht hatte vorbeugen können. Dazu kam, daß die Partey, an die ſich Bayle während ſeines Aufenthalts in Rotterdam gewandt hatte, und die bey ſeiner Ankunft daſelbſt die aufgeklärtere und mächtigere war, damals ihren politiſchen Einfluß verloren hatte, und von einer größern minder aufgeklärten beherſcht und unterdrückt wurde. Endlich wirkte hier auch noch eine andere geheime Triebfeder, die eigentlich für den Magiſtrat entſcheidender war, als alle übrigen Motive, ob man gleich von dieſen den Vorwand zu dem Verfahren gegen Bayle hernahm.

Dieſe Triebfeder iſt einer beſondern Erklärung werth. Frankreich war zwar damals nach allen Rich-

tungen die ſiegende Partey, fieng aber doch an, des Krieges überdrüſſig zu werden. Die großen Anſtrengungen, um über ſeine Feinde die Ueberlegenheit zu gewinnen, hatten das Vermögen des Stats erſchöpft. Es fehlte auch an Menſchen, um die geſchwächten Heere wieder zu recrutiren. Der Frieden war alſo der franzöſiſchen Regierung in allem Betrachte wünſchenswerth. Sie hatte ſchon im J. 1692 durch den Pabſt und andere neutrale Fürſten dem Kayſer, dem Könige von Spanien, und dem Herzoge von Savoyen, Friedensvorſchläge gethan, die aber nicht angenommen worden waren. Sie bediente ſich hierauf ihres Geſandten Amelot in der Schweiz, um mit einigen angeſehenen Perſonen in den vereinigten Niederlanden Friedensunterhandlungen anzuknüpfen. Den Niederlanden wurden eine ſtarke Barriere gegen Frankreich, völlige Freyheit des Handels, und mehr andere Vortheile verſprochen, die etwa begehrt werden möchten. Einer der vornehmſten Niederländiſchen Statsmänner ließ ſich wirklich durch dieſe große Verſprechungen verführen, mit Amelot in eine geheime Correſpondenz ohne Vorwiſſen der Regierung ſich einzulaſſen. Sie wurde aber an den König Wilhelm von England verrathen, und dadurch vereitelt. Da der Friede zu Nymwegen auf eben die Art durch in den Niederlanden ausgeſtreute Schriften von den Franzoſen wo nicht allein bewirkt, doch ſehr befördert war; ſo glaubte der König, es ſey die Abſicht des franzöſiſchen Cabinets, denſelben Zweck auch in dieſem Falle durch ein ähnliches Mittel zu erreichen. Von dieſem Vorurtheile eingenommen erfuhr er den Streit zwiſchen Jurieu und Bayle über das Friedensproject des Goudet, und die Verſchwörung, die zur Bewirkung des Friedens exiſtiren, und an deren Spitze Bayle ſtehen

ſollte. Daß der König ſich genauer über die wahre Beſchaffenheit der Sache hätte unterrichten ſollen, war nicht von ihm zu erwarten. Genug Bayle ward ihm verdächtig, und ſo bekam der Magiſtrat zu Rotterdam die Weiſung, ihn von dem öffentlichen Lehramte zu entfernen, und die Penſion einzuziehen. Ohnehin beſtand dieſer Magiſtrat größtentheils aus Creaturen des Königs, die erſt neuerdings von ihm angeſetzt waren, und daher der Weiſung blindlings gehorchten, zumal da die zugleich einlaufenden Beſchwerden des Conſiſtoriums ihnen dieſen Gehorſam erleichterten. Daß ſie ſich aber doch im Grunde ihrer ſclaviſchen Denkart ſchämten, erhellt daraus, daß ſie die wahre Urſache ihres Verfahrens dem Bayle nicht entdeckten.

Bayle beruhigte ſich über ſein Loos auf eine Art, wie es eines Mannes von ſeinem Geiſte, ſeiner Gelehrſamkeit, und ſeinem Verdienſte und Ruhme würdig war. Die literariſche Ruhe, die er in Rotterdam genoß, bewog ihn zu dem Entſchluſſe, dort zu bleiben, zum mindeſten ſo lange, bis er ſein Dictionaire vollendet haben würde. Doch nahm er ſich auch vor, ſich künftig aller Univerſitätscabalen, aller Entremangeries profeſſorales, wie er die Sache treffend genug in einem Briefe an Minutoli bezeichnete, künftig zu enthalten. Leider aber hielt er dieſes Vornehmen nur nicht; und es ward ihm freylich auch durch die unaufhörlich fortgeſetzte Feindſeligkeit des Jurieu gegen ihn faſt unmöglich gemacht, es zu halten. Dieſer rachſüchtige Fanatiker glaubte zum Haſſe und zur endloſen Verfolgung ſeiner Feinde berechtigt zu ſeyn. Er lehrte öffentlich, daß ſeine Feinde auch die Feinde Gottes ſeyen; daß man alle Verhältniſſe der menſch-

menſchlichen Geſellſchaft unter die Füße treten, alle Bande der Liebe und Freundſchaft nicht achten müſſe, ſobald es auf die Ehre Gottes ankomme. So nahm er die Miene eines Vertheidigers der Sache Gottes an, und mishandelte alle diejenigen auf die unwürdigſte Weiſe, die das Unglück hatten, ſich ſeinen Unwillen zuzuziehen. Da dieſe Maximen den Lehren des Evangeliums, wie der vernünftige Theil der Chriſten dieſe bisher verſtanden hatte, ſchnurſtracks widerſprachen; ſo beſtrebte er ſich ſogar in einigen Predigten, die Lehre des Evangeliums von der Feindesliebe ſo zu deuten, daß ſie mit jenen Maximen harmonirte. Bayle konte ſich nicht zurückhalten, und klagte ihn deßwegen von neuem beym Publicum an in einer kleinen Schrift: Nouvelle Hereſie dans la Morale touchant la hainé du prochain, prêchée par Mr. *Jurieu* dans l'egliſe Wallonne de Rotterdam les Dimanches 24 de Janvier et 21 de Fevrier 1694, denonçée à toutes les egliſes reformées, et nommément aux egliſes francoiſes recueillies dans les différens endroits de leur exil. Zu ſeinem Schaden übereilte ſich Bayle mit der Ausgabe dieſer kleinen Schrift; denn Jurieu war im Begriffe, ſeine beyden Predigten drucken zu laſſen. Hierdurch hätte er ſelbſt ſeine verderbliche Moral documentirt. Sobald er aber die Denunciation des Bayle erfuhr, ließ er die gedruckten Bogen caſſiren, und dagegen ein fliegendes Blatt im Publicum austheilen, worin er das Factum leugnete, das ihm vorgeworfen wurde. Hier nahm ſich aber Bauval, der an Bayle's Stelle ſchon ſeit längerer Zeit die Herausgabe der Nouvelles de la republique des lettres beſorgte, der beleidigten Sache der Wahrheit an, und ſetzte das nichtswürdige Betragen des Jurieu in ſein volles Licht. Er ſchrieb: Conſide-

rations ſur deux ſermons de Mr. *Iurieu* touchant l'amour du prochain, où l'on traite incidemment cette queſtion curieuſe: *s'il faut haïr* Mr. *Iurieu?* In dieſer Broſchüre bewies er zugleich, daß Jurieu durch die Unterdrückung der beyden Predigten die ihm gemachten Vorwürfe beſtätigt habe. Auch der berühmte und vortreffliche Prediger Saurin ſtimte in ſeinem Urtheile über die moraliſche Denkart des Jurieu dem Bauval und Bayle bey. Zur Entſchuldigung, warum er die Vollendung des Drucks der beyden Predigten gehindert habe, gab Jurieu an, daß er nicht Neigung gehabt habe, ſich der Leidenſchaft ſeiner Gegner auszuſetzen, und ihnen erſt Zeit laſſen wolle, ihre Hitze zu mäßigen: eine Entſchuldigung, welche natürlich ſeine Gegner ſehr wenig genugthuend und vielmehr lächerlich fanden.

Faſt um dieſelbe Zeit gab Bayle heraus eine: Addition aux Penſées diverſes ſur les Cometes, ou Reponſe à un libelle intitulé: Courte Revue des maximes de morale et des principes de religion de l'Auteur des Penſées diverſes ſur les Cometes etc. Pour ſervir d'Inſtruction aux Iuges eccleſiaſtiques, qui en voudront connoitre; à Rotterdam 1694. 12. Schon der Titel läßt deutlich genug errathen, was dieſe Schrift enthielt. Es war eine Beurtheilung und Widerlegung aller der gehäſſigen Folgerungen von Atheismus und Irreligion, die Jurieu bey ſeinen Verhandlungen mit dem Niederländiſchen Conſiſtorium zum Verderben Bayle's aus deſſen Penſées ſur les Cometes gezogen hatte, und welche dieſer umſonſt gegen die einzelnen Mitglieder des Conſiſtoriums perſönlich und mündlich zu widerlegen ſich beſtrebt hatte.

Einer von den Freunden Bayle's hatte die Idee, eine Verſöhnung zwiſchen ihm und Jurieu zu bewirken. Aber jener erklärte das für eine Unmöglichkeit. Die Natur des Streites, in welche er mit dem letztern verwickelt ſey, laſſe gar keine Beendigung der Feindſeligkeiten zu. Es komme hier darauf an, ob Bayle Theilnehmer an einer Cabale geweſen ſey oder noch ſey, die zum Ruine des Stats und der Religion abzwecke, oder nicht. Jurieu habe ihn deſſen öffentlich angeklagt. Eine Verſöhnung könne alſo unter ihnen nicht anders zu Stande kommen, als daß entweder Jurieu ſich niederträchtiger Verleumdungen, oder er, Bayle, ſich ſchwarzer Verbrechen ſchuldig erkenne; dazu könne oder werde ſich keiner von ihnen beyden verſtehen, und folglich ſey auch die Verſöhnung unmöglich.

Unterdeß beſchäfftigte ſich Bayle auch immer mit dem Abdrucke ſeines Dictionaire. Der erſte Band wurde im Jahre 1695 vollendet. Das ſehr zum Vortheile des Verfaſſers geſtimte Publicum erwartete dieſes Werk mit Ungeduld; aber Bayle ſeinerſeits war ſehr ängſtlich darüber, ob es der Erwartung entſprechen und den Beyfall, welchen er hoffte, erhalten würde. Ein vornehmer Engländer erbot ſich zu einem Geſchenke von zweyhundert Guineen, wenn Bayle ihn mit der Dedication des Werks beehren wolle, und wandte ſich an Basnage, um darüber mit dem Verfaſſer zu unterhandeln, der aber ſtolz und edel genug war, ein ſolches Anerbieten abzulehnen. Man kann indeſſen hieraus abnehmen, in welchem hohen literariſchen Rufe Bayle auch bey den Ausländern geſtanden haben müſſe. Nachdem auch der zweyte Band abgedruckt war, erſchien das Werk zum erſtenmale unter

 dem

dem Titel: Dictionaire hiſtorique et critique. Par Mr. *Bayle;* à Rotterdam 1697. fol. *). Den Plan des Werks, den er befolgt hatte, charakteriſirt er ſelbſt mit folgenden Worten der Vorrede am treffendſten: J'ai diviſé ma compoſition en deux parties; l'une eſt purement hiſtorique, un narré ſuccinct des faits; l'autre eſt un grand commentaire, un melange de preuves et de diſcuſſions, où je fais entrer la cenſure de pluſieurs fautes, et quelque fois même une tirade de reflexions philoſophiques: en un mot aſſez de varieté, pour pouvoir croire, que par un endroit ou par un autre chaque eſpece de lecteur trouvera ce qui l'accommode. Sorgfältig hatte hierbey Bayle vermieden, was bereits in den früher erſchienenen Wörterbüchern oder in ähnlichen literariſchen Werken, die damals am gangbarſten waren, angetroffen werden konte; ein Umſtand, den man wiſſen muß, um dieſe und jene auffallende Auslaſſungen in Bayle's Wörterbuche zu begreifen. Es hätte auffallen können, daß er in ſo kurzer Zeit zwey ziemlich beträchtliche eng gedruckte Folianten lieferte. Damit man ſich nicht dadurch zum Schluſſe auf ſeine Eilfertigkeit und Uebereilung berechtigt glaube, äußert er ſich darüber ebenfalls in der Vorrede auf eine ſehr intereſſante Art: Je me ſouviens bien, ſagt er, du diſtique de Caton: *Interpone tuis interdum gaudia curis* etc., mais je m'en ſers

*) Von dieſer erſten Auflage des erſten Bandes des Dictionaire von Bayle giebt es zwey Abdrücke, die wohl zu unterſcheiden ſind. Der erſte iſt der echte, von Bayle ſelbſt beſorgt. Der andre iſt ein Abdruck, den der Verleger, weil die Exemplare ſchnell vergriffen wurden, für ſich ohne Vorwiſſen und Theilnahme von Bayle veranſtaltete, und den dieſer auch nicht corrigirt hat. Er iſt daher ſehr fehlerhaft.

ſers très peu. Divertiſſemens, parties de plaiſir, jeux, collations, voiages à la campagne, viſites, et telles autres recreations, neceſſaires à quantité de gens d'étude, à ce qu'ils diſent, ne ſont pas mon fait, je n'y perds point de tems. Ie n'en perds point aux ſoins domeſtiques, ni à briguer quoi que ce ſoit, ni à des ſollicitations, ni à telles autres affaires. I'ai été heureuſement delivré de pluſieurs occupations, qui ne m'étoient guere agréables, et j'ai eu le plus grand et le plus charmant loiſir, qu'un homme de lettres puiſſe ſouhaiter. Avec cela un auteur va loin en peu d'années, ſon ouvrage peut croitre notablement de jour en jour, ſans qu'on ſ'y comporte negligemment.

Das Dictionaire hiſtorique et critique iſt das einzige Werk Bayle's, welchem er ſelbſt ſeinen Namen vorgeſetzt hat. Er that auch dies wider ſeinen Willen, und nur durch das nothwendige Bedürfniß ſeines Verlegers gezwungen, der von den Staten von Holland unter keiner andern Bedingung ein Privilegium für das Werk erhalten konte, als daß Bayle ſich als Verfaſſer desſelben nenne.

Sieht man auf den philoſophiſchen Charakter Bayle's, ſofern er ſich in dem Dictionaire ausdrückt, ſo läßt ſich derſelbe in folgenden Hauptzügen darſtellen. B. hegte die Ueberzeugung, daß die Religionsſtreitigkeiten, die ſo viel Unheil in der Welt hervorgebracht, und die ihm ſelbſt ſo manche Verdrüßlichkeiten verurſacht hatten, bloß von dem zu großen Vertrauen herrührten, welches die Theologen jeder Partey zu ihrer Einſicht hätten. Er nahm ſich alſo vor, die Theologen vornehmlich dadurch zu demüthigen, ſie zurückhaltender und beſcheidener zu machen, daß er zeigte, wie eine von ihnen ſo verſpottete Secte, als

 die

die Manichäer, ihnen gleichwohl Einwürfe machen könte über den Urſprung des Uebels und des Böſen, welche ſie nicht aus dem Wege zu räumen im Stande wären. Er gieng noch weiter. Er ſetzte im Allgemeinen feſt, daß die menſchliche Vernunft viel fähiger ſey, zu widerlegen und niederzureißen, als ein Syſtem zu beweiſen und gründlich aufzubauen; daß es keinen theologiſchen oder philoſophiſchen Gegenſtand gebe, in Anſehung deſſen ſie nicht große Schwierigkeiten aufwerfe; ſo daß wenn man mit einem gewiſſen Geiſte des Zweifels der Vernunft ſo weit folgen wollte, wie ſie gehen kann, man ſich oft in der größten Verlegenheit befinden würde; daß es zuverläſſig wahre Lehren gebe, gegen welche die Vernunft gleichwohl unauflösliche Einwürfe vorbringe; daß man aber alsdenn auf ſolche Einwürfe keine Rückſicht weiter nehmen, ſondern hier die engen Schranken des menſchlichen Verſtandes anerkennen, und die Vernunft nöthigen müſſe, ſich dem Glauben in die Arme zu werfen, als worin man gar nichts thue, was der Vernunft widerſtreite, vielmehr vernünftigen Principien ſelbſt völlig gemäß handle. Bayle führt zum Beweiſe dieſes ſeines Urtheils über das Vermögen der Vernunft in Sachen der Theologie und Philoſophie mehrere Beyſpiele von Schwierigkeiten an, auf welche die Vernunft in der Unterſuchung der wichtigſten Gegenſtände ſtößt. Oft macht er auch nur den bloßen Erzähler derſelben. Dieſelbe Beſcheidenheit und Zurückhaltung im Entſcheiden ſuchte er auch ſeinen Leſern in hiſtoriſchen Dingen einzuflößen. Er zeigte, daß Thatſachen, die man bisher niemals bezweifelt hatte, doch ſehr ungewiß ſeyen, oder wohl gar offenbar falſch; woraus ſich denn der Schluß ergiebt, daß man keinesweges den Geſchichtſchreibern ſchlechthin glauben, im Gegentheile mistrauen müſſe,

bis eine ſtrenge Prüfung uns von der Wahrheit ihrer Angaben verſichert habe.

Bayle's Dictionaire übertraf die ſchon ſehr günſtige Erwartung des gelehrten Publicums davon bey weitem. Dennoch konte er aus manchen Gründen, die theils in der einmaligen Vorſtellungsart und ſchriftſtelleriſchen Manier desſelben, welche ſich auch in jenem Werke nicht verleugnete, theils in ſeinen literariſchen und perſönlichen Verhältniſſen z. B. mit Jurieu, theils endlich im Geiſte und Geſchmacke der Zeit, beſonders in den herſchenden theologiſchen, kirchlichen und politiſchen Streitigkeiten, lagen, mancher bittern hämiſchen Kritik, und auch der Verfolgung nicht ganz entgehen. Da das Werk in Frankreich außerordentlichen Abſatz fand, ſo dachten einige Buchhändler in Paris darauf, einen Nachdruck desſelben zu veranſtalten. Es wurde alſo auf Verlangen derſelben von Boucherat, damaligem Kanzler von Frankreich, dem Abbé Renaudot zur Cenſur übergeben, ob es nichts gegen den Stat oder gegen die katholiſche Religion enthalte. Anſtatt ſich auf dieſe beyden Puncte bey der Cenſur einzuſchränken, fällte derſelbe darüber ein allgemeines wiſſenſchaftliches Urtheil, das eines der ſeltſamſten in ſeiner Art war. Er beſchwerte ſich über die vielen Digreſſionen in dem Werke, die doch weſentlich zu Bayle's Plane gehörten, und gewiſſermaßen den lehrreichſten und intereſſanteſten Theil jenes ausmachten. Von der Religion des Verfaſſers laſſe ſich nichts ſagen, weil eigentlich gar kein Religionsſyſtem darin zum Grunde läge; denn Bayle führe die Kirchenväter nur an, um ſie lächerlich zu machen; er ſuche überall den Pelagianismus und Pyrrhonismus zu begründen; er habe an verſchiedenen Stellen alles vorgebracht, was ſeit funfzig Jahren

 Nach-

Nachtheiliges gegen die katholiſche Religion geſagt oder geſchrieben ſey; überall halte er Lobreden auf die calviniſtiſchen Lehrer, die ſich auf gänzlich falſche Thatſachen ſtützten; er fände überall Anläſſe, die Regierung Ludwig's XIV. verhaßt zu machen wegen der Zurückrufung der ehemaligen den Reformirten günſtigen Edicte und der von ihnen darüber erhobenen Klagen; daher ſey auch Alles geſammelt, was den letzten franzöſiſchen Königen zur Schmach und Unehre gereiche; es wären abſichtlich mehrere fabelhafte Anekdoten von ihm angeführt, um gegen die wirkliche Bekehrung des Königs Heinrich IV. Verdacht zu erwecken; in dem Artikel Franz I. käme eine ſehr beleidigende Digreſſion gegen den König von England vor, um die Möglichkeit einer Unterſchiebung des Prinzen von Wallis zu bekräftigen; im ganzen Werke herſche eine unerträgliche Unſittlichkeit und Unanſtändigkeit; Bayle ſey übrigens bloß in den neuern Schriften über die Religion und die verſchiedenen Kätzereyen beleſen; er habe nicht die geringſte Kentniß von der alten Geſchichte; ſeine Alterthumskunde ſey aus franzöſiſchen Ueberſetzungen geſchöpft; daher er oft lächerlich genug die Neuern mit den Alten, z. B. den Abbé St. Real mit dem Cornelius Nepos, vergleiche. Dieſe ganze Sentenz des Renaudot beruhte einerſeits auf der Flüchtigkeit, womit er das Dictionaire Bayle's durchgeſehen hatte, andererſeits auf ſeinem leidenſchaftlichen Haſſe gegen die Proteſtanten. Seinem Berichte zufolge wurde indeſſen den Pariſer Buchhändlern die Erlaubniß zum Nachdrucke verweigert. Nichts konte gerade dem Bayle erwünſchter ſeyn, als dieſes. Er hütete ſich alſo auch wohl, die Kritik des Renaudot förmlich und öffentlich zu widerlegen, da ſie eine ſeinem Intereſſe ſo vortheilhafte Wirkung hatte.

Nie-

Niemandem war das Memoire des Renaudot willkomner, als dem Jurieu. Auch dieſer war vom Bayle gelegenheitlich bitter getadelt worden, und wandte nun alle ſeine Hülfsmittel an, um ſich dafür zu rächen. Er ſetzte das Niederländiſche Conſiſtorium, in welchem ſein Anhang die ſtärkſte Parten war, in Bewegung, um eine gerichtliche Prüfung des Dictionaire zu veranlaſſen, da er unter der Hand ausgeſprengt hatte, daß mehrere irreligiöſe Stellen darin vorkämen. Er ließ anonymiſche Briefe aus Paris, London, Genf, und mehreren Städten Hollands circuliren, in denen jenem Werke ſehr viel Schlimmes nachgeſagt wurde. Nun erſchien vollends die Sentenz des Renaudot. Jurieu ließ dieſe ſofort nebſt jenen Briefen drucken unter dem Titel: Iugement du Public, et particulierement de Mr. l'Abbé *Renaudot*, ſur le Dictionaire critique du Sr. *Bayle*. Um der Sentenz des Renaudot noch mehr Gewicht zu geben, fügte er ihr die Lobſprüche bey, welche Bayle ehedem in den Nouvelles de la republique des lettres einigen frühern Schriften desſelben ertheilt hatte. Bayle erwiederte die Broſchüre nunmehro mit einer Gegenſchrift, worin er mehr des Jurieu ſpottete, als ihn ernſthaft widerlegte: Reflexions ſur un Imprimé etc. Gleich den von J. gewählten Titel erklärte er hier für einen Betrug. Nicht das Urtheil des Publicum's ſey in der Schrift enthalten; und der Titel müſſe billig heißen: Iugement de l'Abbé *Renaudot* commenté par celui, qui le publie. Die angeblichen Briefſteller ſeyen Phantome, unſichtbare Weſen, von denen man nicht wiſſe, ob ſie weiß oder ſchwarz ſeyen. Uebrigens gab er dem Jurieu zu verſtehen, daß wenn das Urtheil des Publicums auf eine ſolche Weiſe ſich äußerte, er ſich auf ein viel angeſeheneres und bedeu-

bedeutenderes Urtheil zu ſeiner Ehre berufen könne, falls die Beſcheidenheit ihm ſo etwas erlaube. Jurieu, fuhr Bayle fort, habe gerade denjenigen zum Repräſentanten des Publicum's gewählt, welchen er am erſten hätte verwerfen ſollen. Der Name deſſelben ſey bey allen Völkern verhaßt, die im Kriege mit Frankreich begriffen wären, da er Verfaſſer oder Herausgeber eines in hohem Grade boshaften, unwahren, und verleumderiſchen politiſchen Blattes ſey. Wolle man aber auch den Abbé Renaudot nicht von dieſer Seite betrachten, ſo gelte er allgemein für ſo gelehrt, für einen Mann von ſo feinem und zartem Geſchmakke, daß er nichts finden könne, was ihm gefalle. Seine Verachtung des Dictionaire ſey alſo noch ein ſehr zweydeutiger Beweis, daß es wirklich verächtlich ſey. Er ſey außerdem höchſt devot, oder werde wenigſtens dafür gehalten. Man dürfe ſich folglich nicht wundern, daß ihm Dinge zu frey und anſtößig ſchienen, welche doch die Freyheit im geringſten nicht überſchritten, die ſich ein gebildeter Mann nach zahlloſen Beyſpielen anderer großer Schriftſteller erlauben dürfe. Bayle ſchloß damit, daß er die Unrichtigkeiten aufdeckte, die in dem Memoire des Renaudot ſich befanden. Dieſer Streit hatte weiter keine Folgen. Herr de Wit intereſſirte ſich für Renaudot, und nöthigte Bayle'n das Verſprechen ab, nicht mehr gegen ihn zu ſchreiben, was dieſer auch gewiſſenhaft erfüllte. Auch die Intriguen Jurieu's, um die Synoden zu Delft, zu Rotterdam, gegen Bayle einzunehmen, und zu harten Proceduren gegen denſelben zu bewegen, waren vergeblich. Die Urtheilsſprüche fielen für den leztern ſämtlich ehrenvoll aus, und es ward ihm ſogar geſtattet, die Verhandlungen der Conſiſtorien in dieſer Sache öffentlich bekant zu machen;

machen; was Bayle auch in folgender Schrift that: Lettre de l'Auteur du Dictionaire hiſtorique et critique a Mr. le D. E. M. S. au ſujet des procedures du conſiſtoire de l'egliſe Wallonne de Rotterdam contre ſon Ouvrage, die den neuern Ausgaben des Dictionaire angehängt iſt. Auch die folgenden Synoden, ungeachtet ſie aus zum Theile andern Mitgliedern beſtanden, erklärten ſich doch für Bayle und gegen Jurieu.

Nach der erſten Bekantwerdung des Dictionaire im gelehrten Publicum erſchienen mehrere Schriften, die gegen einzelne Artikel desſelben mit und ohne Grund gerichtet waren. So beſtritt le Clerc unter dem angenommenen Namen Theodore Parrhaſe in einem Werke: Parrhaſiana: ou Penſées diverſes ſur des matieres de Critique, d'Hiſtoire, de Morale, et de Politique die Behauptung des Bayle, daß die Manichäer den Theologen Einwürfe entgegenſetzen könten, welche ſie nicht im Stande wären zu löſen, nehmlich aus bloßen Vernunftgründen. Le Clerc war der Meynung, daß das Syſtem des Origenes allein hinreiche, alle jene von den Manichäern erhobenen Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, und beſtritt den Manichäer des Bayle unter der Perſon eines Origeniſten. Obgleich Gegner, urtheilte er aber doch von dem ſchriftſtelleriſchen Verdienſte Bayle's und von ſeinem philoſophiſchen Charakter ſehr gerecht.

Im J. 1702 kam die zweyte Ausgabe des Dictionaire heraus, beynahe um die Hälfte vermehrt. Bayle, der lieber die neuen Zuſätze als beſondere Supplemente hätte drucken laſſen, mußte dem Wunſche des Verlegers nachgeben, der ſie dem alten Texte und den Noten beygefügt, obwohl davon unterſchieden haben

ben wollte. Um Kritiken und Vorwürfen zu begegnen, die gegen die erſte Ausgabe gemacht waren, ſetzte er einige allgemeine Erläuterungen hinzu. Von dieſen will ich hier nur diejenigen bemerken, welche ſich auf Bayle's damalige Anſicht des Verhältniſſes der poſitiven Theologie zur Philoſophie der Vernunft beziehen. Er ſtellte hierüber folgende merkwürdige Sätze auf: I. Es iſt den Geheimniſſen der geoffenbarten Religion weſentlich eigen, daß ſie Einwürfen ausgeſetzt ſind, welche die natürliche Vernunft nicht aus dem Wege räumen kann. II. Die Ungläubigen können aber keinesweges mit Recht daraus einen Vortheil ziehen, daß die Grundſätze der Philoſophie die Schwierigkeiten nicht löſen, welche ſie gegen die Geheimniſſe der Offenbarung vorbringen. III. Die Einwürfe der Manichäer, den Urſprung des Uebels und die Prädeſtination betreffend, müſſen nicht ſo verſtanden werden, als ob ſie die Prädeſtination beſtritten; ſondern in dem beſondern Sinne, daß der Urſprung des Uebels und des Böſen, und die Rathſchlüſſe Gottes wegen deſſelben, zu den unbegreiflichſten Geheimniſſen des Chriſtenthums gehören. IV. Es muß für jeden guten Chriſten hinlänglich ſeyn, wenn ſein Glaube auf dem Zeugniſſe des Wortes Gottes beruht. V. Das Manichäiſche Syſtem iſt an ſich ſelbſt betrachtet abſurd, unhaltbar, und den Ideen der Weltordnung widerſprechend; auch iſt es Retorſionen unterworfen, und hebt die Schwierigkeiten nicht. In Anſehung ſeiner eigenen Behauptungen ſetzt Bayle noch VI. hinzu: daß man ſich nicht an denſelben ärgern könne, ohne zugleich die orthodoxeſten Lehren der Theologen für ärgerlich zu halten, weil alles, was er geſagt habe, eine natürliche und unvermeidliche Folge ihrer Grundſätze wäre, und daß er nur ausführlicher entwickelt habe,

habe, was ſie ſelbſt mehr in der Kürze vortrügen. Um das Chriſtenthum überhaupt gegen alle Zweifel der ſpeculativen Vernunſt zu ſichern, ſetzte er als gewiſſe und unbeſtreitbare Theſis feſt: daß dasſelbe übernatürlichen Urſprungs ſey, und daß die Gottheit uns darin Geheimniſſe offenbare, nicht daß wir ſie begreifen, ſondern daß wir ſie mit aller der Demuth glauben ſollen, die wir dem unendlichen Weſen ſchuldig ſind. Hieraus folgt nun nothwendig die Incompetenz des Tribunals der Philoſophie zur Beurtheilung chriſtlich-theologiſcher Streitigkeiten. Dieſe gehören alle vor das Forum der Offenbarung. Es darf kein Philoſoph in Sachen der poſitiven Religion zum Richter angenommen werden, wenn er nicht die Offenbarung als das einzige und allein entſcheidende Kriterium des Urtheils anerkennt.

In einem andern Zuſatze (zu dem Artikel Origene) prüſte Bayle die Parrhaſiana des le Clerc, indem er zugleich dem edeln und humanen Tone Gerechtigkeit wiederfahren ließ, in welchem dieſer Schriftſteller gegen ihn geſchrieben hatte. Der Origenismus, ſoferne er gegen den Manichäismus gerichtet iſt, wird vom Bayle auf folgende drey Hauptſätze zurückgeführt: 1) Gott hat die Menſchen frey geſchaffen, um ihnen das Vermögen zur Tugend und zum Laſter, zum Verdienſte und zur Schuld, zur Belohnung und zur Strafe zu geben. 2) Er verdamt Niemanden ſchlechthin deßwegen, weil er geſündigt hat, ſondern weil dieſer ſeine Sünden nicht bereute. 3) Die phyſiſchen und moraliſchen Uebel des menſchlichen Geſchlechts ſind von einer ſo kurzen Dauer in Vergleichung mit der Ewigkeit, daß man keinesweges aus ihnen ſchließen kann: Gott ſey nicht wohlthätig und nicht Freund der Tugend.

Tugend. Der letzte Satz iſt eigentlich im Origenis- mus der vornehmſte, und die ſtärkſte Stütze ihrer Theodicäe. Es wird nehmlich dabey angenommen, daß die Höllenſtrafen nicht ewig dauern, und daß Gott, wenn nach ſeinem Urtheile die freyen Geſchöpfe genug gelitten haben, ſie alsdenn wieder ewig glücklich machen werde. Das ewige Glück, welches denſelben nunmehro zu Theile wird, entſpricht nach Origenes dem Begriffe der unendlichen Barmherzigkeit, ſelbſt wenn jene mehr Jahrhunderte unter den härteſten Lei- den zu ihrer Strafe zugebracht hätten; denn auch mehr Jahrhunderte ſind nichts im Verhältniſſe zu einer un- endlichen Dauer; es iſt unendlich weniger Proportion zwiſchen der Zeit, welche hindurch unſere Erde dau- ern ſoll, und der Ewigkeit, als zwiſchen einer Minute und hundert Millionen Jahren iſt. Wir dürfen uns alſo darüber gar nicht wundern, daß Gott die Leiden, welche wir dulden, faſt wie Nichts betrachtet: Er der allein eine vollkomne Idee von der Ewigkeit hat, und für welchen der Anfang und das Ende unſerer Leiden einander unendlich näher ſind, als der Anfang und das Ende einer Minute. Eben ſo muß man über die Laſter und laſterhaften Handlungen urtheilen, wel- che in Beziehung auf Gott von keiner langen Dauer ſind, und im Grunde nichts im Univerſum ändern. Wenn ein Uhrmacher eine Uhr verfertigte, die, falls ſie ordentlich aufgezogen würde, ein ganzes Jahr hin- durch richtig gienge, ausgenommen etwa zwey oder drey Secunden, wo ſie abwiche, indem ſie zu gehen anfienge; könte man ſagen, daß dieſer Uhrmacher un- geſchickt, oder in ſeinen Arbeiten nicht genau ſey? Auf gleiche Weiſe, wenn Gott einſt für die ganze Ewigkeit die Unordnungen verbeſſert, welche der Miß- brauch der Freyheit der Menſchen verurſacht haben

wird;

wird; darf man ſich wundern, daß er jene Unordnungen nicht gehindert hat während der kurzen Exiſtenz der Menſchen auf dieſem Erdboden?

Auf dieſes Raiſonnement, bemerkte Bayle, könte ein Manichäer wieder folgendes antworten: 1) Es ſtimt nicht mit der idealiſchen höchſt vollkomnen Güte Gottes überein, den Menſchen ein Geſchenk zu machen, wovon Er vorausſieht, daß ſie es misbrauchen werden, ohne gleichwohl dieſen Misbrauch zu hindern, wie er doch könte. Sein weſentliches und unterſcheidendes Attribut iſt, ſeine Geſchöpfe zu guten Handlungen zu diſponiren, die auf dem kürzeſten und ſicherſten Wege die Glückſeligkeit derſelben bewirken. Jene idealiſche Güte ſchließt ihrem Weſen nach und nothwendig Alles aus, was einem böſen Weſen als ſolchem zukommen kann. Es iſt aber gewiß, daß gerade ein böſes Weſen ſich leicht der Gunſtbezeugungen bedienen könte, von denen es wüßte, daß ihr Gebrauch für diejenigen verderblich ſeyn würde, welchen ſie wiederführen. Wenn man alſo die Idee der göttlichen Güte erwägt, ſo findet ſich, daß Gott unmöglich die Glückſeligkeit ſeiner Geſchöpfe erſt nach mehr Jahrhunderten von Elend ſtatt finden laſſen, und daß er eben ſo wenig dem Menſchen einen freyen Willen verleihen konte, von welchem er ſehr gewiß war, daß derſelbe ihn zu ſeinem Verderben gebrauchen würde. Zum mindeſten hätte dann Gott ſeine freyen Geſchöpfe ſo lenken müſſen, daß ſie nicht wirklich in die Sünde verfielen. Was das Argument der Origeniſten anbelangt, daß der Menſch die Freyheit empfieng, um der Tugend und des Laſters, des Verdienſtes und der Schuld, der Belohnung und Strafe, fähig zu werden; ſo hätte dieſer Grund im Gegentheile, weit ent-

 fernt

fernt ein unendlich heiliges und gütiges Weſen zur Mittheilung der Freyheit an die Menſchen zu bewegen, dasſelbe davon abhalten müſſen. In den Werken eines unendlich heiligen Urhebers ſind das Laſter und die Schuld gar nicht zuläſſig. Und da in dem Reiche der unendlichen Güte auch alle Geſchöpfe glücklich ſeyn müſſen, ſo kann es in dieſem auch keine Strafen geben. Der Origeniſt behauptet, daß Alles dies der Fall ſeyn werde, ſobald die freyen Geſchöpfe die ewige Glückſeligkeit genießen werden, welche auf einige Jahrhunderte von Leiden folgen wird. Wenn er hier antwortet, daß dieſe Wohlthaten keine Belohnung geweſen ſeyn würden, falls die Geſchöpfe nicht mit Freyheit begabt geweſen wären; ſo kann man ihm entgegnen, daß gar keine Proportion zwiſchen einer ewigen Glückſeligkeit und dem guten Gebrauche iſt, den ein Menſch während des kurzen Erdenlebens von ſeiner Freyheit macht; daß alſo die ewige Glückſeligkeit, welche Gott dem Frommen gewährt, gar nicht eigentlich als eine Belohnung ſeines Verdienſtes, ſondern nur als eine Gnade, als ein Geſchenk angeſehen werden kann. Darauf darf man ſich alſo nicht als Argument für die Freyheit berufen, Gott habe ſie dem Menſchen darum gegeben, damit er durch ſein Verdienſt der Glückſeligkeit des Paradieſes fähig würde, und dieſe als Belohnung empfangen könte.

2) Die Unbußfertigkeit iſt nichts anders, als ein Misbrauch der Freyheit. Es läuft demnach auf Eins hinaus, ob man ſagt, daß Gott die Menſchen nur verdamme, weil ſie ihre Sünden nicht bereuen, oder ob man ſagt, daß Er ſie ſchlechthin wegen ihrer Sünden verdamme. Im Allgemeinen genommen iſt es

frey-

freylich ein Zeichen der Barmherzigkeit, denen die Strafe erlaſſen zu wollen, die ihre Vergehen bereuen werden; aber wenn man unter Bedingung der Reue Menſchen Verzeihung verſpricht, von deren Unbußfertigkeit man verſichert iſt, ſo verſpricht man eigentlich nichts, und man iſt eben ſo gut entſchloſſen, ſie zu züchtigen, als wenn man ihnen gar keine Gnade anböte. Wollte man aber ſie ſchlechtweg der Sünde entnehmen, ſo würde man ſie verhindern unbußfertig zu ſeyn, was doch für den Herrn der menſchlichen Herzen ſehr leicht ſeyn würde.

3) Der Origeniſt darf es nicht wagen, die Dauer der Höllenſtrafen zu beſtimmen, welche der ſeligen Ewigkeit vorher gehen. Denn nicht nur wiſſen wir dieſelbe nicht; ſondern wir liefen auch Gefahr, ſie entweder zu kurz anzuſetzen, und dadurch den Vorwurf zu verdienen, daß wir dem Sünder die gottloſe Lebensart erleichtern und befördern wollten; oder ſie gar zu lange zu beſtimmen, und dadurch eine unrichtige Idee von der Barmherzigkeit Gottes zu veranlaſſen. Man könte z. B. die Dauer der Höllenſtrafen weder auf hundert Jahre, noch auf eine Million Jahre anſetzen. Man kann ſich alſo eben nicht verlaſſen auf die Nullität der Proportion zwiſchen der Dauer einer Million Jahrhunderte und einer unendlichen Dauer; und die Schwierigkeit wird durchaus nicht durch die Bemerkung aufgelöſt, daß unendlich weniger Proportion zwiſchen der Dauer der Erde und der Ewigkeit, als zwiſchen einer Minute und hundert Millionen Jahren ſey. Was ſich von dieſen Millionen Jahren behaupten läßt, kann man auch von eben ſo viel Millionen Jahrhunderten behaupten, daß ſie kaum bemerkbare Tropfen in einem Oceane ſind; weil über-

 haupt

haupt zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen gar kein Verhältniß ſtatt findet. Demungeachtet kann man nicht begreifen, wie die Strafe eines Geſchöpfes, welche hundert Millionen Jahrhunderte dauerte, mit der höchſten Güte des Schöpfers verträglich ſey. Dieſe Zahl von Jahren iſt freylich Nichts in Vergleichung mit der Ewigkeit. Nichts deſto weniger iſt es doch eine ſehr lange Dauer an ſich betrachtet und in Beziehung zu dem leidenden Geſchöpfe. Mag man aber auch die Zahl vermindern ſo viel man will, ſo wird man nichts anders damit gewinnen, als eine Verminderung der Strenge, und man wird die Vernunft nicht anders mit dem Begriffe der göttlichen Güte verſöhnen, als wenn man die Höllenſtrafen bis auf die letzte Minute aufhebt. Wir rühmen allerdings die Genauigkeit eines Uhrmachers, wenn ſeine Uhr ein ganzes Jahr hindurch nur um zwey oder drey Secunden von der Regel abweicht; aber die Genauigkeit eines höchſt vollkomnen Werkmeiſters ſchließt ſchlechterdings alle Abweichungen aus; ſeine Güte, Weisheit, Heiligkeit, ſind abſolut einfach, und enthalten auch nicht die kleinſte Beymiſchung entgegengeſetzter Qualitäten.

Nach Herausgabe einiger anderen Schriften literariſchen, hiſtoriſchen, kritiſchen Inhalts, die aber mit der Philoſophie in gar keiner oder ſehr entfernter Verbindung ſtanden, und die ich hier übergehe, erfüllte Bayle ſein Verſprechen, eine Apologie ſeiner Penſées ſur les Cometes zu ſchreiben. Sie erſchien im J. 1704 unter dem Titel: Continuation des Penſées diverſes, écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occaſion de la Comete, qui parut au mois de Decembre 1680: ou Reponſe à pluſieurs difficultez, que Mr.

Mr.*** a propoſées à l'Auteur. Was ihn hierbey hauptſächlich intereſſirte, war eine Parallele zwiſchen dem Atheismus und dem Heydenthume; außerdem nahm er aber zugleich auf alle andere ihm bekant gewordene Einwürfe, namentlich auf die invidiöſe Kritik des Jurieu, Rückſicht. Die Schrift zerfällt in zwey Theile, von denen der erſte folgende Gegenſtände betrifft: 1) Ob die Uebereinſtimmung aller Völker im Glauben an eine Gottheit oder an Götter für einen gewiſſen und demonſtrativen Beweis gelten könne, daß ein Gott ſey? 2) Ob die Aſtrologie irgend eine Gewißheit habe? 3) Ob die heidniſche Religion die Tugend oder gute Sitten lehrte? 4) Ob alle Dinge für den Menſchen geſchaffen ſeyen? 5) Ob die Geſchichtſchreiber unglaubliche und abergläubiſche Dinge erzählen dürfen? 6) Ob man den Polytheism der Heyden übertrieben habe? Der zweyte Theil dreht ſich vornehmlich um den in den Penſées ſur les Cometes geäußerten Satz herum: Daß der Atheismus kein größeres Uebel ſey, als die Abgötterey. Bayle führte mehrere Schriftſteller, und unter dieſen Kirchenväter, katholiſche und proteſtantiſche Theologen an, die auch erklärt hätten, es gebe eben ſo ſchlimme oder noch ſchlimmere Dinge, als den Atheismus, oder die ſogar ebenfalls ausdrücklich behauptet hätten, daß der Atheismus ſchlimmer, als die Abgötterey ſey; ohne deßhalb der Cenſur ihrer geiſtlichen Tribunale ausgeſetzt geweſen zu ſeyn. Er folgerte hieraus, daß auch er ein Recht gehabt habe, dieſelbe Meynung zu äußern. Wenn mehrere Schriftſteller der entgegengeſetzten Meynung wären, ſo beweiſe dies nichts weiter, als daß die ganze Materie problematiſch ſey, und worüber man ohne Präjudiz für die Orthodoxie affirmativ oder negativ urtheilen könne.

Bayle ward durch dieſe Schrift in mehrere Streitigkeiten verwickelt. Er hatte beyläufig auch das Cudworthſche Syſtem von den plaſtiſchen Naturen kritiſirt, oder von immateriellen Subſtanzen, die das Vermögen haben, die Pflanzen und Thiere zu bilden, ohne ſich dieſes Vermögens und der Aeußerung desſelben bewußt zu ſeyn. Bayle erinnerte dagegen, daß durch dieſe Hypotheſe der beſte Beweis für das Daſeyn Gottes, den wir hätten, aus der bewundernswürdigen Anordnung und Structur des Weltgebäudes, und der darin enthaltenen Geſchöpfe, ſeine Kraft verlöre, und man den Naturaliſten, ohne es zu wollen, Gelegenheit zu einer für die natürliche Theologie ſehr bedenklichen Retorſion des Arguments gebe. Denn wenn Gott einer plaſtiſchen Natur die Fähigkeit mittheilen konte, die Organiſation der Thiere zu bewirken, ohne eine Idee von ihren Wirkungen zu haben; ſo läßt ſich hieraus wiederum ſchließen, daß die Bildung aller regelmäßigen Formen im Univerſum gar nicht mit dem Mangel an Erkentniß unverträglich iſt, und ſonach auch die Welt die Wirkung einer ganz blinden Urſache ſeyn könne.

le Clerc, der die Cudworthiſche Hypotheſe angenommen hatte, glaubte ſich gegen dieſen Einwurf Bayle's vertheidigen zu müſſen. Die mögliche Retorſion der Hypotheſe zum Vortheile des Atheismus räumte er nicht ein; ja er beſchwerte ſich lebhaft über dieſe Bemerkung Bayle's, da ſie auf die Urheber jener Hypotheſe den Verdacht einer Begünſtigung des Naturalismus und Atheismus werfe. Die belebten plaſtiſchen Naturen, welche Cudworth annehme, ſeyen nur Werkzeuge in der Hand Gottes, die kein anderes Vermögen hätten, als was ihnen

von Gott verliehen würde, und deren Thätigkeiten Gott regiere. Sie wären alſo nur inſtrumentale Urſachen, hervorgebracht und angewandt durch eine principale; und man könne nicht ſagen, daß ein Gebäude ohne Kunſt erbaut ſey, weil nicht bloß die Werkzeuge, ſondern auch die Arme der Bauleute ohne Erkentniß wirkten. Es beruhe hier Alles auf dem Verſtande des Baumeiſters, der die körperlichen Glieder und die mechaniſchen Werkzeuge ſo gebrauche, wie es ſein Zweck fodere. Die Atheiſten alſo, die das Daſeyn einer höchſten verſtändigen Urſache leugnen, welche die Bildung aller Dinge geordnet hat und regiert, können das Argument nicht retorquiren, das ihnen Cudworth entgegengeſetzt hat.

Bayle antwortete auf dies Raiſonnement des le Clerc ſehr ſcharfſinnig: Die Frage ſey: Haben Cudworth und ſein Apologet behauptet, daß die plaſtiſchen lebendigen Naturen nur Werkzeuge in der Hand Gottes ſeyen? — In der Vertheidigung des le Clerc ſcheint dieſe Behauptung zu liegen, wie aus ſeinem gewählten Beyſpiele eines Architecten erhellt, der ein ſehr regelmäßiges Gebäude baut, obgleich die Werkzeuge, deren er ſich dazu bedient, ohne Bewußtſeyn und Erkentniß ſind. Nun iſt aber klar, daß in Hinſicht auf den Baumeiſter alle ſeine Werkzeuge und ſelbſt ſeine Arme bloß paſſive Inſtrumente ſind, die ſich nur bewegen, wenn man ſie fortſtößt oder treibt. Sind die plaſtiſchen lebendigen Naturen in demſelben Falle, ſo iſt freylich keine Retorſion der Art, wie oben angegeben wurde, zu fürchten; aber alsdenn wird Gott die nächſte und unmittelbare Urſache aller Erzeugungen; und damit räumen Cudworth und le Clerc das bekante Carteſianiſche Dogma ein, das ſie doch verwerfen wollten.

Le Clerc leugnete, daß Cudworth die plaſtiſchen Naturen für bloß paſſive Werkzeuge Gottes halte; ſie ſtänden unter der Direction Gottes, der ſie regiere, ob wir gleich nicht wüßten, wie; wenn ſie regelmäßig wirkten, geſchähe es doch immer nach dem Willen Gottes. Gott ſey auch Urheber der Ordnung und Regel, nach welcher die plaſtiſchen Naturen thätig ſeyen; anſtatt daß nach der Vorſtellungsart der Atheiſten die Materie ſich aus ſich ſelbſt bewege, ohne eine ſie regierende verſtändige Urſache. Wolle man behaupten, die Materie habe eine ſolche regierende verſtändige Urſache in ſich ſelbſt; ſo heiße das nicht das Argument retorquiren, ſondern nur eine Suppoſition machen, welche ſich leicht widerlegen laſſe.

Bayle duplicirte, und erinnerte ſeinen Gegner zuvörderſt an den eigentlichen Streitpunct. Die Retorſion des Cudworthiſchen Arguments von Seiten der Naturaliſten gründet ſich darauf, daß, wenn man annimmt, es gebe Weſen, welche das Vermögen haben, die Thiere zu organiſiren, ohne ſelbſt Erkentniß dieſes Vermögens zu beſitzen, man diejenigen nicht widerlegen könne, welche behaupten, daß die Welt überhaupt ohne eine verſtändige Urſache habe hervorgebracht werden mögen. Ihnen zu antworten, daß jene Weſen ihr Vermögen von einer verſtändigen Urſache empfangen haben, würde eine vergebliche Antwort ſeyn. Indem man ſo antwortet, räumt man die Möglichkeit ein, daß die Materie von einer Urſache organiſirt werden könne, die keine Erkentniß ihrer Thätigkeit habe, und damit widerlegt man ſich ſelbſt. Bayle gab ferner zu, daß ein Geſchöpf ohne Erkentniß unter der Leitung Gottes gewiſſe Dinge eben ſo regelmäßig hervorbringen könne, als eine verſtändige Urſa-

Urſache, — eine Behauptung, die ſich auch eigentlich gar nicht in Zweifel ziehen ließ; — daß aber alsdenn jedes Geſchöpf ein paſſives Werkzeug in der Hand Gottes ſeyn würde. Cudworth's plaſtiſche Naturen können alſo nicht die wirkenden Urſachen (cauſae efficientes) der Organiſation, ſondern nur die Inſtrumentalurſachen derſelben ſeyn. Sie ſind im erſten Momente der Bildung eines Naturdings nicht mehr eines Begriffs von ihrer Thätigkeit und dem Zwecke derſelben fähig, als in allen übrigen folgenden Momenten, bis die Organiſation vollendet iſt; Gott muß ſie alſo anwenden und ihre Thätigkeit regieren ohne Unterbrechung vom Anfange bis zum Ende; es folgt alſo nothwendig, daß ſie nur paſſive Werkzeuge in ſeiner Hand ſind, und Cudworth's Vertheidiger kann der Retorſion der Naturaliſten nicht ausweichen, als indem er zum Argumente der Carteſianer ſeine Zuflucht nimmt, und dadurch ſich wieder den Gegengründen ausſetzt, welche dieſes treffen. Das Beyſpiel von den Thieren erläutert die plaſtiſchen Naturen, in dem Sinne, in welchem Cudworth dieſe ſeine Hypotheſe verſtand und brauchen wollte, nicht. Denn wenn wir alle die Dienſte erwägen, welche uns die Thiere leiſten, ſo werden wir finden, daß in Allem, wo ſie nicht durch ihre Vorſtellungen geleitet werden, man ſie treiben oder regieren muß, als ob ſie bloße Maſchinen wären. Der Streit wurde noch weiter fortgeſetzt ohne Gewinn für die Unterſuchung ſelbſt; auch die Tochter Cudworth's, Madame Maſham, miſchte ſich hinein, und meynte, Bayle ſey gegen die Vorſtellungsart ihres Vaters ungerecht, weil er ſie nicht recht verſtanden habe; beyde Parteyen blieben in den folgenden Debatten bey ihrer Anſicht, und wiederholten oder paraphraſirten nur ihre ſchon vorgebrach-

brachten Erklärungen, Gründe, und Gegengründe. Leibniz trat auf Bayle's Seite.

Im J. 1705 vollendete Bayle das Werk: Reponſe aux queſtions d'un Provincial, in drey Theilen *). Es enthielt ein Mancherley von Aufſätzen über hiſtoriſche, literariſche, und auch über philoſophiſche Gegenſtände, dergleichen beſonders in den beyden letzten Theilen vorkommen, in einer unterhaltenden popularen Manier. Unter andern brauchte Bayle dies Werk zum Vehikel, ſeine Kritik mehrer merkwürdiger philoſophiſcher Schriften, die damals herausgekommen waren, in's Publicum zu bringen. William King, Biſchof zu Londonderry, und hernach Erzbiſchof zu Dublin, hatte ein Werk über den Urſprung des Uebels geſchrieben **), um die Schwierigkeiten zu löſen, welche die Manichäer dagegen erhoben hatten, daß ſich das Uebel und Böſe nicht mit der Güte und Weisheit Gottes reimen laſſe, welche Schwierigkeiten auf's neue vom Bayle angeregt waren. King beſaß ſehr viel Verſtand und Scharfſinn; er erkannte den Umfang und die Folgen jener Schwierigkeiten ſehr wohl, und ſuchte neue Gründe aufzufinden, um ſie aus dem Wege zu räumen. Als Zweck der Weltſchöpfung, nahm er nicht, wie die meiſten Theologen, die Herrlichkeit Gottes an, ſondern: daß Gott ſeine Allmacht anwenden, und ſeine Güte habe mittheilen wollen. Die Erde iſt keinesweges bloß für die Menſchen geſchaffen, und es iſt nur Unwiſ-

*) Der erſte Theil erſchien zu Rotterdam ſchon 1704; die beyden folgenden 1705.

**) De origine Mali. Authore *Guilielmo King*, S. T. D. Epiſcopo Derenſi; Dublini 1702. 8. Das Werk wurde noch in demſelben Jahre zum zweytenmale gedruckt.

Unwiſſenheit oder menſchlicher Stolz, was dieſen chi-märiſchen Gedanken erzeugt hat. Die Summe des Glücks in der Welt überwiegt die Summe des Unglücks und Elends in derſelben. Ein evidenter Beweis hiervon iſt die Furcht der Menſchen vor dem Tode, und ihre leidenſchaftliche Anhänglichkeit an dem Leben, ſelbſt wenn ſie von den ſchwerſten Uebeln gedrückt ſind, worüber ſie ſich bitter beklagen. Der Menſch, aus Staube geſchaffen, iſt nothwendig Krankheiten, der Traurigkeit, dem Schmerze u. w. unterworfen; aber die Schmerzen und Leiden ſind nüzlich und nothwendig zur Erhaltung des menſchlichen Körpers, weil ſie dem Menſchen andeuten, was ihm ſchädlich ſeyn und ihn tödten könte. Das Uebel iſt mit dem Guten ſo enge verbunden, daß beyde unzertrennlich ſind. Es giebt Inconvenienzen, die nothwendige Folgen der Naturgeſetze ſind. Das phyſiſche Uebel iſt eben ſo nothwendig für die Allheit der Dinge, als die Gleichheit der Durchmeſſer nothwendig für einen Cirkel iſt. Alle dieſe nothwendigen Uebel können der Güte Gottes keinen Eintrag thun.

Die größte Schwierigkeit aber liegt in dem moraliſch Böſen, d. i. in der ſchlechten Wahl des Menſchen, in böſen Beſtimmungen ſeines Willens, kurz in dem, was man Laſter nennt. King bedient ſich zwar der gewöhnlichen Auflöſung jener Schwierigkeit, nehmlich der Freyheit; aber er giebt davon eine ganz andere Idee, als die Theologen bis dahin zu thun pflegten. Er läßt die Freyheit beſtehn in dem Vermögen zu wählen, unabhängig ſowohl von den übrigen Fähigkeiten des frey handelnden Subjects, als von der Qualität der Objecte; ſo daß jenes Vermögen nicht durch die Güte der Objecte determinirt

minirt wird, ſondern die Objecte erſt gut und angenehm werden durch die Wahl und Determination des Subjects. Dieſe vollkomne Unabhängigkeit iſt die Quelle der Glückſeligkeit des Menſchen, weil ſie ihn zum unbeſchränkten Herrn ſeiner Willensbeſtimmungen, und zum Schiedsrichter ſeines Schickſals macht. Gott würde folglich die Glückſeligkeit des erſten Menſchen in ihrer Quelle getrübt haben, wenn Er ihm nicht mit der Freyheit die Wahl deſſen, was ihm gefallen würde, gelaſſen hätte. Durch die Freyheit mußte der Menſch aber auch fähig ſeyn, eine ſchlechte Wahl zu treffen, und in die Sünde zu verfallen.

Den Misbrauch der Freyheit konte Gott nur auf dreyerley Weiſe verhindern: 1) indem er kein Weſen ſchuf, das mit Freyheit begabt war; 2) indem er durch ſeine Allmacht den Misbrauch der freyen Weſen von ihrer Freyheit verhinderte; 3) indem er den Menſchen in eine andere Wohnung, andere Umſtände und Verhältniſſe, verſetzte, wo er zum Misbrauche der Freyheit gar keine Gelegenheit gehabt haben würde. Wenn nun aber keine dieſer drey Arten, den Misbrauch der Freyheit zu verhindern, ausführbar war; ſo muß man durchaus ſchließen, daß die Zulaſſung des Böſen für die Gottheit rechmäßig war.

Was nun die erſte Art der möglichen Hinderung des Misbrauchs der Freyheit bey den endlichen Geſchöpfen durch die Gottheit betrifft, ſo würde, wenn Gott gar keine freye Weſen geſchaffen hätte, die Welt eine bloße Maſchine geweſen ſeyn, unfähig zu irgend einer ſelbſtſtändigen Handlung; denn die Materie bewegt ſich nicht ſelbſt, ſondern wird bewegt. Ferner Gott hat die Welt geſchaffen, um ſeine Vollkommenheiten zu äußern, und ſich in ſeinen Werken zu gefallen.

len. Je mehr ein Geſchöpf Gotte ähnlich iſt, deſto mehr iſt es ſich ſelbſt genug, deſto mehr muß es alſo auch Gotte wohlgefällig ſeyn. Nun iſt gar nicht zu bezweifeln, daß ein Geſchöpf, welches ſich ſelbſtſtändig bewegt, das an ſich ſelbſt Wohlgefallen findet, das fähig iſt, Wohlthaten zu empfangen und zu erkennen, vortrefflicher iſt, und ſeinem Schöpfer mehr gefallen muß, als ein Geſchöpf iſt, das unfähig iſt, zu handeln, zu empfinden, und eine Wohlthat zu erkennen.

2) Hätte Gott ſeine Allmacht angewandt, um den Misbrauch der Freyheit bey den endlichen freyen Geſchöpfen zu verhindern, ſo würden daraus noch größere Inconvenienzen entſprungen ſeyn, als gegenwärtig durch den nicht verhinderten Misbrauch der Freyheit bewirkt werden. Es gehört keine geringere Macht dazu, eine Handlung der Freyheit zu hindern, als den Lauf der Sonne aufzuhalten. Gott hätte ferner ſeine Art und Weiſe, die freyen Geſchöpfe zu behandeln, durchaus verändern müſſen, welche darin beſteht, daß er ſie durch Motive der Belohnung und Beſtrafung in den Schranken ihrer Pflicht erhält. Was uns bey unſern Willensbeſtimmungen am meiſten vergnügt, daß wir überzeugt ſind, wir hätten uns auch nicht ſo beſtimmen können, hätte Gott aufheben müſſen. Hiermit würde der Gottheit die Ausübung einer ihrer herrlichſten Tugenden geraubt, ihre Macht nur anzuwenden, um böſe Willensbeſtimmungen zu verhindern. wo ſie ihre Weisheit am auffallendſten und bewundernswürdigſten zeigt.

3) In Anſehung der dritten Art endlich, den Misbrauch der Freyheit der freyen endlichen Geſchöpfe zu verhindern, ſo hätte die Gottheit das ganze menſch-

liche

liche Geſchlecht vertilgen müſſen, das nur geſchaffen war, um dieſe Erde zu bewohnen.

Die Schrift King's, und noch einige andere dieſelbe Materie betreffend von le Clerc, Jaquelot, Jurieu, gaben dem Bayle zu weitern Unterſuchungen und Debatten in dem oben angeführten Werke Gelegenheit. Ohne mich zunächſt auf das Detail der Gründe und Gegengründe einzulaſſen, will ich hier nur erſt das Reſultat anführen, was Bayle zuletzt über jenen Punct feſtſetzte: 1) Vernunft und Offenbarung lehren uns deutlich, daß es nur Ein Princip aller Dinge giebt, und daß dieſes unendlich vollkommen iſt. 2) Die Möglichkeit, das moraliſche Böſe und das phyſiſche Uebel beym Menſchen mit den Attributen jenes einzigen unendlich vollkommen Princips aller Dinge zu vereinigen, überſteigt die Kräfte der philoſophirenden Vernunft, ſo daß die Einwürfe der Manichäer Schwierigkeiten zurücklaſſen, welche die Vernunft nicht zu löſen vermag. 3) Nichts deſto weniger muß man dasjenige feſt glauben, was uns Vernunft und Offenbarung über die Einheit und unendliche Vollkommenheit Gottes lehren, ſo wie wir durch Unterwerfung unter die göttliche Autorität die Geheimniſſe der Dreyeinigkeit, der Menſchwerdung Gottes u. w., glauben.

Bayle machte ſich durch dieſen ſeinen Diſput über den Urſprung des Böſen und Uebels und die Theodicäe ſehr viele neue Feinde, die zum Theile ſich nicht bloß begnügten, ihn als einen Mann zu verſchreyen, der auf die Vernichtung der Religion hinarbeitete, ſondern auch als einen Statsverbrecher verdächtig zu machen. Da inzwiſchen Bayle's Denkart und Charakter in Holland zu gut gekannt waren,

als daß Beſchuldigungen dieſer Art auf vernünftige Perſonen einen für ihn nachtheiligen Eindruck hätten machen können; ſo glaubten ſeine Feinde, daß ſie am leichteſten ihren Zweck erreichen würden, wenn ſie ihn am Engliſchen Hofe verleumdeten. Man that alſo Alles, um den Grafen von Shaftsbury gegen ihn einzunehmen. Aber dieſe Bemühungen waren vergeblich, da Shaftsbury perſönlich Bayle'n kannte, und bey ſeinem Aufenthalte in Rotterdam ſehr vertraut mit ihm gelebt hatte. Er ahndete die Motive der Beſchuldigungen, und beluſtigte ſich darüber im Cirkel ſeiner Freunde. Glücklicher aber waren Bayle's Feinde bey dem Grafen von Sunderland. Sie überredeten dieſen, daß jener in ſeinen politiſchen Maximen der abſoluten Monarchie geneigt ſey; daß er ſtets die Größe Frankreichs erhebe, und die Macht der Alliirten herabwürdige, die großen Thaten ihrer Feldherrn verkleinere u. w. Dieſe Verleumdungen brachten bey dem Grafen eine für Bayle um ſo nachtheiligere Wirkung hervor, je leidenſchaftlich patriotiſcher jener war. Durch die Vermittelung Shaftsbury's wurden indeſſen die Folgen der Erbitterung Sunderland's abgewandt, da es ſchon nahe daran war, daß Bayle auf Verlangen des Engliſchen Hofes die Niederlande hätte räumen müſſen.

Die häufigen Angriffe, welche von allen Seiten auf Bayle gemacht wurden, der ſich doch damals ſchon ſehr dem Alter näherte, und deſſen Geſundheit in einem ſchwächlichen Zuſtande war, gaben auch dem Jurieu wieder zu einem neuen Angriffe Muth. Er ſchrieb eine Broſchüre: Le Philoſophe de Rotterdam accuſé, éteint, et convaincu; à Amſterdam 1706. Hier

Hier wiederholte er ſeine alten ſo oft widerlegten Beſchuldigungen; er lobte den Jaquelot, den er früher als der Käzerey verdächtig verfolgt hatte, und den le Clerc, welchen er übrigens tödtlich haßte, bloß um dem Bayle wehe zu thun. Sein eigenes Syſtem der Theodicäe, das er der Philoſophie ſeines Gegners entgegenſetzte, verdient hier eine kurze Auszeichnung, nicht ſeines innern Werthes, ſondern als hiſtoriſche Merkwürdigkeit des Urhebers wegen: 1) Gott kann in ſeinen Handlungen und Rathſchlüſſen, und in ſeiner Vorſehung überhaupt keinen andern Zweck gehabt haben, als ſeine eigene Ehre. Hieraus folgt, daß alle Anordnungen und Einrichtungen der göttlichen Vorſehung gerecht, weiſe und vernünſtig ſind, ſo hart ſie auch der Empfindung, und ſo widerſtreitend ſie dem Intereſſe des Menſchen zu ſeyn ſcheinen. 2) In dem Menſchen und in menſchlichen Dingen iſt nichts demjenigen gleich, was in Gott iſt. Die Namen Weſen, Subſtanz, denkende Subſtanz, Willen, Verſtand, Freyheit, Recht, Gerechtigkeit, und alle ähnliche, ſind zweydeutige Namen, die in Gott das gar nicht bedeuten, was ſie beym Menſchen bedeuten. Es iſt alſo eine eitle und vergebliche Mühe, das Verfahren und die Rechte Gottes in Anſehung der Menſchen mit dem Verfahren und den Rechten der Menſchen ſelbſt gegen andere Menſchen zu vergleichen; und alle hiervon entlehnte Argumente ſind Sophismen, die keinen andern Grund haben, als Vergleichungen unter Dingen, welche ſich gar nicht vergleichen laſſen, Vergleichungen zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen, zwiſchen den Rechten Gottes und denen des Menſchen. 3) Was aber nach Jurieu's Meynung überhaupt entſcheidend iſt, d. i. das oberſte Recht Gottes über ſeine

ne Geſchöpfe. Dieſe unbeſchränkte göttliche Gewalt muß dem Menſchen über Alles, was ihn kränkt, ein Stillſchweigen auflegen; ſie muß alſo auch ſeine Vernunft befriedigen, wenn dieſe den Gang der Vorſehung nicht zu erklären weiß. Damit werden denn auch die profanen und gottloſen Einwürfe zu Boden geſchlagen, welche der Verfaſſer des Dictionaire den Manichäern leiht, und die er mit ſo vielem Pompe auskramt. Bayle hielt es nicht weiter der Mühe werth, dieſe Theorie des Jurieu zu beſtreiten; er hatte ſchon bey einer andern Gelegenheit die Uebereinſtimmung ſeiner Vorſtellungsart mit derjenigen gezeigt, welche dieſer in frühern Schriften geäußert hatte, und die nunmehro von demſelben lediglich aus Haſſe gegen Bayle abgeändert war.

Jaquelot, dem auch Bayle's Kritik der Theorie deſſelben vom Urſprunge des Uebels und des Böſen und von der Möglichkeit einer Theodicäe misfallen *) hatte, ward dadurch gereizt, ſich an ihm auf

*) Die frühern Schriften Jaquelot's, die Bayle kritiſirt hatte, waren: Diſſertation ſur l'exiſtence de Dieu, où l'on démontre cette verité par l'hiſtoire univerſelle de la premiere antiquité du monde; par la refutation du Syſtême d'Epicure et de Spinoſa; par les caracteres de divinité, qui ſe remarquent dans la religion des Iuifs, et dans l'etabliſſement du Chriſtianiſme. On y trouvera auſſi des preuves convaincantes de la revelation des livres ſacrez; à Amſterdam. 1697. 4. — Conformité de la Foi avec la Raiſon: ou Defenſe de la Religion contre les principales difficultez repandues dans le Dictionaire h. et c. de Mr. *Bayle*; à Amſterd. 1705. Jaquelot verließ den Haag, und gieng nach Berlin, wo er Caplan des Königs von Preußen wurde. Er erklärte ſich dort öffentlich für den Arminianismus, was er in Holland nicht gewagt hatte.

auf eine anderweitige Art zu rächen. Er ſtellte den Bayle als einen Religionsverräther überhaupt dar in einer Schrift: Examen de la Theologie de Mr. *Bayle*, repandue dans ſon Dictionaire critique, dans ſes Penſées ſur les Cometes, et dans la Reponſe à un Provincial; où l'on defend la conformité de la Foi avec la Raiſon, contra la Reponſe. Bayle ſetzte dieſer Schrift eine andere entgegen: Entretiens de Maxime et de Themiſte; ou Reponſe à l'Examen de la Theologie de Mr. *Bayle* par M. *Jaquelot*. Abgerechnet, was in dieſer Streitigkeit die poſitive Theologie angieng, ſo hatte Jaquelot behauptet, daß Bayle dem Menſchen alle Freyheit abgeſprochen habe. Dieſer erinnerte hiergegen, er habe darüber gar nichts entſchieden, die Freyheit des Menſchen weder geleugnet, noch ihm zugeſprochen, ſondern es ſey nur von den Einwürfen der Manichäer die Rede geweſen. In Anſehung der Uebereinſtimmung des Glaubens mit der Vernunft, ſo war der Streit beyder Philoſophen eine bloße Logomachie. Jaquelot wollte nicht, daß man bey Beurtheilung und Aufnahme der Religion der Vernunft ganz entſagen ſolle. Denn obgleich es Geheimniſſe in der Religion gebe, welche die Vernunft nicht zu begreifen vermöge; ſo folge daraus nicht, daß dieſe Geheimniſſe der Vernunft widerſprächen: ſo wenig wie die Theilbarkeit der Körper in's Unendliche, und die Bewegung, der Vernunft widerſtritten, wiewohl es bey dieſen Lehren Schwierigkeiten gebe, die ſich nicht auflöſen ließen. Bayle erklärte, daß er dieſe Meynung Jaquelot's nie beſtritten habe, daß es vielmehr auch die ſeinige ſey, und hier alſo eine Widerlegung von Seiten jenes nicht nur überflüſſig, ſondern auch ungereimt wäre. Ueberhaupt warf er dem Jaquelot vor, daß dieſer eine

eine Ausgleichung unternommen habe, deren Niemand bedürfe. Sein Zweck ſey geweſen, zu zeigen, daß man der Vernunft um der Religion willen gar nicht zu entſagen brauche. Nun wiſſe aber Jedermann, daß diejenigen, welche an die Dreyeinigkeit und die übrigen Geheimniſſe der poſitiven Religion glaubten, ſich darum nicht minder für vernünftig hielten, und weit entfernt, der Vernunft zu entſagen, im Gegentheile ſich dabey auf philoſophiſche Axiome ſtützten, die den höchſten Grad von Gewißheit und Evidenz hätten. Sie gründen ſich nehmlich darauf, daß Gott nicht betriegen und auch nicht betrogen werden könne, und daß folglich ſein Wort immer ſchlechthin geglaubt werden müſſe. Die Vernunft gebrauchten ſie nur, um den wahren Sinn der Schrift herauszubringen. Man wiſſe auch ſehr wohl, daß es gar kein hinreichender Grund ſey, eine Lehre zu verwerfen, weil man einſähe, daß ſie großen Schwierigkeiten ausgeſetzt ſey. Die Erhabenheit der göttlichen Natur erlaubt nicht, ſie denſelben Pflichten zu unterwerfen, welche die Menſchen unter einander verbinden. Alle dieſe Wahrheiten ſind allgemein bekant, und dergleichen erwartet man alſo auch eben nicht von einem Schriftſteller, der die Uebereinſtimmung des Glaubens und der Vernunft darthun will. Man erwartet ſtatt deſſen, daß er zeige, wie unſere theologiſchen Syſteme durch dieſelben Maximen ſich mit der Vernunft vereinigen laſſen, welche die Vernunft auch den Gegnern jener darbietet, und die den Grund ihrer Einwürfe ausmachen. Die Auflöſung dieſer Einwürfe würde das Band ſeyn, das jene philoſophiſchen Maximen und dieſe theologiſchen Hypotheſen zuſammen verknüpfte. Hiervon hat Jaquelot gleichwohl nichts geleiſtet. Er iſt über den Plan einer Ausgleichung, den man ihm zwiſchen eini-

gen theologiſchen und philoſophiſchen Sätzen angab, ſo erſchrocken, daß er ſich gar nicht erkühnt hat, ſich demſelben recht zu nähern. Er wußte keine andere Partey zu ergreifen, als die philoſophiſchen Propoſitionen für ſchlechthin falſch zu erklären, oder für ſolche, von denen ſich bey der in Frage ſeyenden Materie gar kein Gebrauch machen laſſe.

Noch während Bayle mit ſeiner Vertheidigungsſchrift gegen Jaquelot ſowohl als le Clerc u. a. beſchäfftigt war, übereilte ihn der Tod im J. 1706 im neun und funfzigſten Jahre ſeines Alters. Er ſtarb plötzlich, aber ſehr ſanft, nachdem er noch den Tag vorher anhaltend gearbeitet hatte, ohne daß einer ſeiner Freunde bey ſeinem Tode gegenwärtig geweſen wäre. Er hinterließ ein Vermögen an barem Gelde von zehntauſend Gulden, das er größtentheils durch ſeinen Privatunterricht und ſeine Schriftſtellerey erworben hatte. Von ſeiner anſehnlichen Bibliothek hatte er die in die Theologie und die Kirchengeſchichte einſchlagenden Werke ſeinem Freunde Basnage, und die übrigen dem Sohne ſeines Gönners Paets, Schatzmeiſter der Admiralität zu Rotterdam, vermacht. Sein Tod ward unter den Gelehrten Europa's allgemein betrauert, und ſelbſt ſeine perſönlichen Feinde ſchienen über dieſen Verluſt, welchen die Wiſſenſchaften erlitten, gerührt und betroffen zu ſeyn.

Bayle's Geiſt, ſein literariſcher, philoſophiſcher und moraliſcher Charakter, und ſein Verdienſt um Wiſſenſchaft und Aufklärung, ſind von den wenigſten ſeiner gelehrten Zeitgenoſſen mit der erfoderlichen Gerechtigkeit und Uneingenommenheit gewürdigt worden. Von ſeinen vertrautern Freunden, Zöglingen, und enthuſiaſtiſchen Verehrern, deren er ſowohl unter

unter den vornehmſten Statsmännern als den Gelehrten ſehr viele hatte, zu welchen auch der beſte Biograph desſelben Des Maizeaux gehört, ließ ſich auch ein völlig treffendes Urtheil über ihn eben ſo wenig, als von ſeinen Gegnern, beſonders den Zeloten unter dieſen, und von ſeinen perſönlichen Feinden, erwarten; weil bey dieſen ihre individuelle Stimmung gegen Bayle die Unbefangenheit ihres Urtheils über ihn aufhob. Auch die neuern Gelehrten, obgleich bey dieſen kein perſönliches leidenſchaftliches Intereſſe mehr ſtatt fand, ſind doch nicht immer billig und gerecht gegen ihn geweſen. Am meiſten hat ſich Crouſaz an dem Andenken Bayle's verſündigt. Die Neuern haben meiſtens, uneingedenk deſſen, was ſie von ihm gelernt hatten, mehr ſeine literariſchen Irrthümer und Verſehen aufgemutzt, als ſeinen wohlverdienten Anſprüchen auf einen geehrten Namen bey der Nachwelt genug gethan. In ſeinem moraliſchen Charakter ſcheinen ungemeſſener Ehrgeiz, (wenn dieſer gleich für die Literatur höchſt wohlthätig wurde, auch von einer edlern Art war, und manche der ſchätzbarſten Eigenſchaften im Gefolge hatte, wie Frugalität und eine raſtloſe nicht zu ermüdende Arbeitſamkeit); eine gewiſſe nicht ſelten muthwillige an Leichtſinn grenzende Frivolität; Unſtetigkeit in der Denkart und den Maximen; Widerſpruchsgeiſt und Hang zur Paradoxie, ſeine vornehmſten Fehler geweſen zu ſeyn, die ihn oft zu einem wirklich tadelswerthen Benehmen verleiteten, und die Urſachen vieler Verdrüßlichkeiten und Leiden für ihn wurden. Er fühlte ſelbſt ſeine Ueberlegenheit an Genie, Gelehrſamkeit und Geſchmack zu ſehr, und beſtrebte ſich oft, ſie auch Andern fühlbar zu machen, und zwar auf eine Art, von der nicht ſowohl ihre Achtung und Bewunderung, als vielmehr ihr Neid und

und Haß die Folgen ſeyn mußten. Sein Witz, ſein Talent zur Satire, ſeine leichte gefällige Schreibart, ſein kritiſcher Scharſſinn, ſeine geſunde ſpeculative Vernunſt, und dazu ſeine literariſchen und hiſtoriſchen Kentniſſe waren Waffen, die ſeine Widerſacher demüthigten, die er aber auch mehrmal durch einen unvorſichtigen, übereilten, und zu weit getriebenen Gebrauch gegen ſich ſelbſt, und ſeine eigene Ruhe und Wohlfarth kehrte. Hierin hatte unſtreitig die hohe Erbitterung ſeines ehemaligen Freundes Jurieu, der allerdings auf ſeine Dankbarkeit etwas rechnen durfte, und dieſe in ſeinem folgenden Betragen nicht ganz ohne Urſache vermißte, ihren erſten und vornehmſten Grund, wiewohl freylich ſpäterhin beym Jurieu die leidenſchaftlichſte Eigenſucht und ein an Wahnſinn ſtreifender Fanatismus hinzukamen. Die muthwillige Frivolität Bayle's zeigt ſich am unverkennbarſten in ſeiner anonymiſchen perſifflirenden Schriftſtellerey, die er von den frühſten Jahren an liebte, und von der er auch in reiferm Alter nur durch Schaden gewarnt abließ. Da er genöthigt war, jene Autorſchaft zu verbergen, und fremde Namen der Verfaſſer und Verleger, fremde Druckörter anzugeben, Veranlaſſungen zu erdichten; ſo mußte er hernach, um die Erdichtung zu behaupten, ſich Unwahrheiten, Verſtellung, Zweydeutigkeit, in manchen ſeiner Aeußerungen und Handlungen geſtatten, und dies Benehmen war es, was die Achtung eines Theils des Publicum's gegen ihn ſchwächte. Schwerlich läßt ſich annehmen, wie ſchon oben bemerkt worden iſt, daß er nicht Verfaſſer des Avis important aux Refugiez geweſen ſey, oder daran thätigen Antheil gehabt; wiewohl er ſelbſt dieſes keck und hartnäckig ableugnete, und ſeine Gegner nicht den juridiſchen Beweis führen konten; er auch, falls er

wirk-

wirklich Verfaſſer oder Beförderer der Broſchüre war, wohl nicht die böſen Abſichten gehabt haben mag, die man ihm beylegte, und die ſich vielleicht, wenn man es ſtrenge nahm, daraus folgern ließen. Die ungünſtigen Urtheile des gelehrten Publicum's mußten aber durch die Wandelbarkeit ſeiner Denkart, die ſich weder im Theoretiſchen, noch im Praktiſchen gleich blieb, und die ſchon durch ſeine frühere Apoſtaſie von der reformirten Religion zur katholiſchen, und von dieſer wiederum zu jener, beſtätigt zu werden ſchien, gar ſehr beſtärkt werden; denn Nichts macht leichter verächtlich, als Mangel an Conſequenz nicht bloß in dem moraliſchen, ſondern ſelbſt in dem literariſchen Charakter. Man konte in Anſehung faſt keines wichtigen Gegenſtandes menſchlicher Forſchung, namentlich der philoſophiſchen, mit Sicherheit behaupten, was Bayle ſelbſt perſönlich für eine Meynung hege, wenn er ſie auch in ſeinen Schriften noch ſo eifrig und gründlich ausgeführt, und noch ſo ausdrücklich beſtimt und vertheidigt hatte; denn alle ſeine Behauptungen waren gleichſam Theſen, die er aufſtellte, worüber er ſich den weitern Diſput vorbehielt, und die er, wenn ihm der Diſput ſelbſt oder ſein Intereſſe bey demſelben es mit ſich zu bringen ſchienen, wieder änderte; hingegen hartnäckig, und ſogar mit Sophiſtereyen, zu rechtfertigen ſuchte, ſobald Andere ihre Gültigkeit in Anſpruch nahmen, und dadurch ſeine literariſche Eigenliebe anfochten.

In manche ſeiner gelehrten Streitigkeiten wurde Bayle freylich dadurch verflochten, daß ſeine literariſchen Bemühungen meiſtens auf Kritik der Arbeiten und Unterſuchungen ſeiner gelehrten Zeitgenoſſen, vornehmlich in den letztern Jahren ſeines Lebens, ge-

richtet waren. Aber oft neckte er auch wohl nur, um zu necken, und zog ſich literariſche Händel zu, die er gar leicht hätte vermeiden können. Indeſſen muß man auch nicht verkennen, daß er durch dieſe ſeine Kritik und die dadurch veranlaßten Streitigkeiten der Literatur ausnehmenden Vortheil gebracht habe. Sie zeigte zuerſt in einem ſchönen Beyſpiele, wie viel die Kritik, wenn ſie mit Geiſte, Geſchmacke und Gelehrſamkeit angewandt wird, zur Vervollkommung der Wiſſenſchaften und ihrer zweckmäßigen Behandlung und Darſtellung beytragen könne; ſie deckte manchen neuen Geſichtspunct auf, aus welchem Gegenſtände betrachtet werden ſollten oder könten, und aus welchem ſie noch nicht betrachtet worden; ſie hob die Mängel und Lücken der damaligen wiſſenſchaftlichen Verfaſſung hervor, und lenkte die Aufmerkſamkeit der Gelehrten auf Mittel, ihnen abzuhelfen; ſie berichtigte manche Irrthümer, und rügte mit Freymüthigkeit die Einſeitigkeit, Anmaßung und Intoleranz mancher Schriftſteller. Bayle hat ſich durch ſeine Kritik vorzüglich um die Literargeſchichte Verdienſt erworben, die damals überhaupt Lieblingsſtudium der Gelehrten war; wiewohl er ſeinen Nachfolgern noch immer ſehr viel zu verbeſſern übrig gelaſſen hat. Auch war er mit der neuern Literargeſchichte vertrauter, als mit der des Alterthums. Seine Beurtheilung der damaligen Philoſophie und poſitiven Religion, ſein Kampf gegen den herſchenden Aberglauben, verriethen den liberalen philoſophiſchen Denker. Aber er gebrauchte ſein Talent nur, um die Gebrechen der ältern philoſophiſchen Syſteme, die zu ſeiner Zeit aufgeſtellt waren, ſo wie die Unhaltbarkeit mancher Dogmen der poſitiven Theologie darzuthun, ohne ſelbſt etwas Beſſeres an ihre Stelle zu ſetzen. Man hat ihn ſeiner eigenen Denkart nach

für

für einen Skeptiker gehalten, und wohl nicht mit Unrecht; er hat wenigſtens oft ſeine Vorliebe für den Skepticismus, und ſeinen Zweifel an der Möglichkeit eines unwandelbaren und allgemeingültigen philoſophiſchen Dogmatismus, deutlich genug ausgedrückt. Daher verweilt er auch am liebſten bey den Skeptikern, und ſeine Charakteriſirungen derſelben in ſeinem Wörterbuche machen die intereſſanteſten Artikel deſſelben aus *).

*) Die beſten Quellen zur Lebensgeſchichte Bayle's ſind ſeine Werke ſelbſt, beſonders ſeine Briefe und Streitſchriften. Von den Briefen exiſtiren zwey Sammlungen; die erſte von Proſper Marchand; Rotterdam, 1712; eine zweyte vollſtändigere und echtere von Des Maizeaux; Amſterdam, 1729. Vor Marchand's Ausgabe ſteht ein Eloge des Bayle von Basnage, aus deſſen Hiſtoire des ouvrages des Savans (1706) p. 145 abgedruckt. Ein paar andere Biographieen finden ſich: in den Memoires de Trevoux pour l'hiſtoire des ſciences, 1707. p. 693; und vor der engliſchen Ueberſetzung von Bayle's Penſées ſur les Cometes; 1708. Aus der letztern ſteht ein Auszug in den Actis Eruditorum, 1714. p. 103. Auch der Genfer Ausgabe von Bayle's Dictionaire 1712 iſt eine Lebensbeſchreibung deſſelben vorgeſetzt. Dieſe iſt berichtigt und erweitert von Maſſon in der: Exacte revue de l'hiſtoire de Mr. *Bayle* et de ſes ouvrages, contenant des additions et des corrections avec diverſes particularitez ou anecdotes tirées de ſes ecrits et de ſa vie publiée en Anglois, welche nachher den Supplementen des Bayleſchen Dictionaire's in der Genfer Ausgabe 1722 beygefügt iſt. Die beſte und vollſtändigſte Biographie Bayle's aber iſt von Des Maizeaux, und dieſer bin auch ich gefolgt. Sie iſt beſonders herausgekommen zu Amſterdam 1730; 12, und auch der Amſterdamer Ausgabe des Bayleſchen Dictionaire's, die in demſelben Jahre erſchien, vorgeſetzt. Des Maizeaux hatte Bayle'n perſönlich gekannt, und nicht nur von den Freunden deſſelben, ſondern auch von deſſen Erben Bruguier,

gnier, aus Bayle's nachgelaſſenen Papieren die erfoderlichen Notizen erhalten.

Die einzelnen Schriften Bayle's ſind zuſammen gedruckt in vier Bänden in fol. Haag 1725—1731. Außer den ſchon erwähnten Ausgaben des Bayleſchen Dictionairs will ich noch folgende bemerken: Edit. IV. revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l'Auteur. Par Mr. *des Maizeaux* à Amſterdam et à Leide 1730; 4 Tomes. fol. Am beſten zu Amſterdam 1740; 4 T. fol. Nach dieſer Ausgabe iſt die deutſche Ueberſetzung gemacht unter Gottſched's Aufſicht; Leipzig 1741—44 in vier Folianten. Eine engliſche Ueberſetzung mit vielen Zuſätzen erſchien zu London 1734—1740 in zehn Bänden fol. — Hierher gehören auch: Dictionaire hiſtorique, ou memoires critiques et literaires concernant la vie et les ouvrages de divers perſonnages diſtingués, particulierement dans la republique des lettres, par *Proſper Marchand*; à la Haye 1758. 59. II Tomes; fol. — Nouveau Dictionaire hiſtorique et critique, pour ſervir de ſupplement ou de continuation au Dictionaire de *P. Bayle* par *I. G. Chauffepié.* A Amſtd. 1750—56; 4 T. fol. — Extrait du Dictionaire de Mr. *Bayle;* à Berlin 1765; II Tomes. 8. — Außer einem deutſchen Auszuge von J. J. Rambach, der zugleich manche Berichtigungen enthält, iſt auch vor kurzem erſchienen: Peter Bayle's philoſophiſches Wörterbuch, oder die philoſophiſchen Artikel aus deſſen hiſt. krit. Wörterbuche abgekürzt, und herausgegeben von L. H. Jakob; Halle 1796. 97. II. Theile. 8.

Zwey=

Zweyter Abſchnitt.

Geſchichte und Philoſophie des Iſaak Newton.

Durch ſein hohes Verdienſt um Mathematik und Kosmophyſik, mittelbar auch um die Philoſophie, glänzte gegen das Ende des ſiebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts Iſaak Newton. Er wurde gebohren im J. 1642 zu Cambridge aus einem alten edeln Geſchlechte. Das groſſe Genie, das in ihm thronte, offenbarte ſich ſchon in ſeinem Knabenalter, in welchem er bereits die Werke des Euklides, des Des Cartes, Kepler, Wallis u. a. ſtudirte, und ſelbſt durch dieſe zu eigenen mathematiſchen Erfindungen veranlaßt wurde. Sein Lehrer in der Mathematik war Iſaak Barrow. Im J. 1667 erhielt er die Magiſterwürde, ward Mitglied des Dreyeinigkeits-Collegiums, und bald darauf Profeſſor der Mathematik zu Cambridge. Weil Newton in Anſehung ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung den Knaben ganz verleugnet hatte, ſo pflegte man ihn mit dem Nile in Aegypten zu vergleichen, von dem man eben ſo wenig wiſſe, wie er ein ſo groſſer Strom werde, als vom Newton, wie er ſich ſeine bewundernswürdigen Einſichten ſo früh erworben habe. Man wandte den Vers des Lucan auf ihn an: Non licuit populis parvum te, Nile, videre. Im J. 1688 ward Newton im Namen der Univerſität zu Cambridge Mitglied des Engliſchen Parlements, und hielt ſich als ſolches gewöhnlich zu London

don auf. Er war einer der erſten auswärtigen Gelehrten, welche die Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris unter ihre Mitglieder aufnahm, und die Akademie der Wiſſenſchaften zu London erwählte ihn zu ihrem Präſidenten, welche Ehrenſtelle er auch bis an ſeinen Tod bekleidete. Als Statsmann erhielt er die oberſte Aufſicht über das Engliſche Münzweſen: eine Stelle, die ihm ſehr einträglich war; daher er auch ein anſehnliches Vermögen hinterließ. Neben ſeinen bürgerlichen und politiſchen Geſchäfften arbeitete er mit außerordentlicher Anſtrengung als Schriftſteller, und man muß über ſeinen Fleiß und die Spannung ſeiner Geiſteskräfte erſtaunen, wenn man nur einigermaßen eine Idee davon hat, was zur Hervorbringung von Werken der Art gehört, wie er ſie lieferte. Ungeachtet dieſer Anſtrengung erreichte er dennoch ein Alter von fünf und achtzig Jahren. Er ſtarb an den Folgen einer Urinverhaltung im J. 1727. Sein Leichenbegängniß war höchſt prachtvoll. Die Lords des Oberhauſes trugen den Sarg auf ihren Schultern zum Grabe, und ſeine Aſche ruht izt in der Weſtmünſterabtey neben den Ueberreſten der Könige und der größten Männer ſeiner Nation *).

Schwerlich hat es je einen Gelehrten, und vollends einen Philoſophen, gegeben, deſſen Ruhm ſo ausgebreitet, und deſſen Verdienſt ſo einſtimmig anerkannt worden wäre, wie es bey Newton der Fall war. Die Engländer haben ihn nicht nur während ſei-

*) Wir haben eine Lebensbeſchreibung Newton's, von einem Ungenannten: The life of *Iſaac Newton;* London 1728. 12; ferner eine ſchöne Lobſchrift auf ihn von Fontenelle, die in deſſen Werken T. III ſteht, und auch in's Engliſche überſetzt iſt.

ſeines Lebens, ſondern auch bis izt, als einen Theil ihrer Nationallehre betrachtet. Die Urſache hiervon lag hauptſächlich darin, daß ſeine großen Erfindungen entweder ſelbſt mathematiſche waren, oder, ſofern ſie die Kosmophyſik betrafen, doch ſich auf mathematiſche Gründe ſtützten, und daher apodiktiſche Gewißheit und Evidenz hatten, die ihnen einen bleibenden Werth, und ihrem Urheber einen bey ſeinen Zeitgenoſſen und bey der Nachwelt unbeſtreitbaren und dauernden Ruhm verſchafften. Hätte Newton ein neues Syſtem ſpeculativer Philoſophie aufgeſtellt, ſo würde ſein Ruhm eben ſo ſchwankend und tranſitoriſch, und das Urtheil über ſein Verdienſt eben ſo verſchieden geweſen ſeyn, wie bey andern Philoſophen, die neue Gebäude der Speculation errichteten. Zur richtigen Würdigung ſeines Verdienſtes, und um hier nicht in die, beſonders den Engländern, gewöhnliche Uebertreibung zu fallen, muß man auch gar ſehr darauf Rückſicht nehmen, was Newton's Vorgänger und Zeitgenoſſen im Felde der Kosmophyſik und höhern Mathematik geleiſtet haben, wodurch ſeine eigenen Entdeckungen vorbereitet und erleichtert wurden.

Die Erfindungen Newton's ſind mehr Gegenſtände der Geſchichte der mathematiſchen Diſciplinen und der Phyſik, als der Geſchichte der Philoſophie. Hier will ich nur ſeine Theorieen der Schwere, und des Lichts und der Farben, im Allgemeinen berühren.

Im J. 1666 wüthete eine tödtliche Seuche in London und der umliegenden Gegend, und Newton begab ſich deßhalb nach ſeinem Geburtsorte Cambridge. Einſt ſah er Früchte von den Bäumen fallen, und ward dadurch veranlaßt, über die Urſache

des Falles derſelben nachzudenken. Er ſchloß auf eine Kraft, welche dieſen Fall bewirken müſſe; und da die Erfahrung zeigt, daß dieſelbe zwar überall wirkſam iſt, aber doch ſtärker oder ſchwächer, je größer oder geringer die Entfernung des fallenden Körpers vom Mittelpuncte der Erde iſt: ſo verſetzte er jene Kraft in den Mittelpunct der Erde als Anziehungskraft, oder in Beziehung auf die Körper, die angezogen werden, als Centripetalkraft oder Schwere. Newton ſchloß weiter, daß dieſe Kraft nicht bloß auf die Oberfläche der Erde eingeſchränkt ſeyn könne, ſondern ſich über die ganze Athmoſphäre ausdehnen müſſe bis zum Monde, da die Bahn des Mondes als Trabanten der Erde nicht in demſelben Verhältniſſe zu dieſer bleiben würde, wenn nicht die anziehende Kraft der Erde oder die Mittelpunctſtrebende Kraft des Mondes dieſes bewirkte. Indeſſen kann die Schwerkraft nicht die einzige ſeyn, welche das Verhältniß des Mondes zur Erde beſtimt, weil, wenn ſie die einzige wäre, der Mond in gerader Linie auf die Erde herabfallen würde. Newton ſchloß alſo noch auf eine andere der Schwere entgegengeſetzte Kraft, die ſogenannte Mittelpunctfliehende oder Centrifugalkraft, durch die der Mond in einer der Schwere entgegengeſetzten Richtung gehalten und am Fallen gehindert wird. So beruht die elliptiſche Bewegung des Mondes um die Erde auf zwey entgegenſtehenden Kräften, der Centripetal- und Centrifugalkraft, von denen jene den Mond zurückhält, daß er ſich nicht in den unendlichen Raum verliere, dieſe, daß er nicht auf die Erde herabſtürze, ſondern in ſeiner elliptiſchen Laufbahn beharre. Zwiſchen der Mittelpunctfliehenden und Mittelpunctſtrebenden Kraft iſt der Unterſchied, daß die Geſchwindigkeit der erſtern gleichför-

mig,

mig, hingegen die Geſchwindigkeit der letztern veränderlich iſt nach Beſchaffenheit der Maßen und der Entfernungen. Eben jene Grundkräfte beſtimmen nun auch die elliptiſchen Bahnen der Monden des Jupiter und des Saturn um dieſe Planeten, der Erde mit den übrigen Planeten um die Sonne, und der Sonne um ihren eigenen und den gemeinſchaftlichen Schwerpunct.

Nachdem Newton auf dieſe Weiſe die Geſetze der Bewegung unſers Sonnenſyſtems aus dem gegenſeitigen Verhältniſſe der Centripetal- und Centrifugalkräfte erklärt hatte; ſo wandte er eben dieſe Erklärungsart auf das Univerſum an, ſo weit es nur ein Gegenſtand unſerer Anſchauung iſt. Wie der Mond von der Erde, und die Erde nebſt den Planeten von der Sonne angezogen werden; ſo wird wiederum die Sonne und unſer ganzes Planetenſyſtem von dem Sternenſyſteme angezogen und dieſes von jenem. Alle Himmelskörper alſo ziehen einander an, und werden von einander angezogen, nach Beſchaffenheit ihrer Maßen und Entfernungen. Es gilt hier aber ein Recht des Stärkern, wie unter den Völkern der Erde. Die Theilchen, aus denen die einzelnen Himmelskörper zuſammengeſetzt ſind, drücken ſich wechſelſeitig über dem gemeinſchaftlichen Schwerpuncte, und auf gleiche Weiſe drücken ſich die Sonne und die Planeten wechſelſeitig, und das Sonnenſyſtem und die Sternenſyſteme. So ſetzte Newton die allgemeine Schwere zur Beherſcherin der irdiſchen und himliſchen Natur ein, und entwickelte weiter die Regeln, nach denen ſie mit deſpotiſchem Scepter regiert. Newton begegnete auch den Schwierigkeiten, welche mit ſeiner Theorie verbunden zu ſeyn ſchienen,

und welche die bisherigen Kosmophyſiker ſich vergeblich zu löſen bemüht hatten. Er zeigte, wie die Abweichungen des Mondes, ſo wie die ſcheinbare Unordnung in den Bewegungen der übrigen Planeten eine nothwendige Folge der allgemeinen Gravitation wären. Eben ſo klärte er aus ſeiner Theorie die Anticipation der Aequinoctien, die Nutation der Erde, die kugelartige gegen die Pole zu abgeplattete Geſtalt der Erde, die Ebbe und Fluth, die Lehre von den Kometen auf. Seine Entdeckung, die Geſtalt der Erde betreffend, die er auf ſeiner Studirſtube aus theoretiſchen Gründen machte, wurde hernach durch abſichtlich angeſtellte Meſſungen beſtätigt *).

So wie Newton gewiſſermaßen die Lehre von den Himmelskörpern, ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe und den Geſetzen ihrer Bewegung, ganz umgeſchaffen hatte; ſo leiſtete er auch dasſelbe, nur vielleicht nicht ganz mit demſelben Glücke, in Anſehung der Theorie des Lichts. Er leitete in eine ganz dunkle Kammer durch eine kleine Oeffnung einen feinen Son-

*) Newton's Werke ſind geſammelt unter folgendem Titel: *Iſaaci Newtoni* Opera quae exſtant omnia. Commentariis illuſtravit *Sam. Horsley* L. L. D. R. S. S. Rev. adm. in Chr. Patri Roberto Epiſc. Londin. 1779-85; Voll. V. 4. Hierher gehören beſonders: Philoſophiae naturalis principia mathematica. Dieſe erſchienen zuerſt zu London 1687. 8; hernach zu Cambridge 1713. 4; zu Amſterdam 1714 und 1723. Zur Erläuterung können dienen: Phyſices elementa mathematica experimentis confirmata, ſive Introductio ad philoſophiam Newtonianam. Auctore *Guilielmo s'Graveſande*; Lugd. Bat. 1791—21; Tomi II, 8. — Elemens de la philoſophie de *Newton* mis à la portée de tout le monde, par Mr. de *Voltaire;* à Amſterdam 1738. 8. nouv. ed. à Lauſanne 1773. 8, und in Voltaire's Werken.

Sonnenſtrahl, ließ denſelben durch ein Prisma ge- hen, und richtete ihn an die entgegengeſetzte Wand. Der Strahl, ehe er durch das Prisma gegangen war, bildete einen cirkelrunden weißen Fleck; hingegen nach- dem er durch das Prisma gegangen, bildete er einen mehr langen als breiten Fleck, in welchem ſich meh- rere Farben und Cirkel darſtellten. Newton zog hieraus den Schluß, daß der durch das Prisma ge- gangene Strahl nicht mehr mit dem vorherigen homo- gen ſey; ſondern eine Sammlung anderer kleinerer Strahlen ausmache, die ſich verſchieden formten und colorirten. Das Rothe am untern Theile des Flecks war das weniger Brechliche; dann folgten das Oran- ge, das Gelbe, das Grüne, das Hellblaue, das Dunkelblaue, und zuletzt das Violblaue, welches das Höchſte und am meiſten Gebrochene war, außer den anderen unendlichen Stufen von Zwiſchenfarben unter den ſieben Hauptfarben. Nach dieſen und vielen an- deren Erfahrungen ſetzte Newton als Reſultat feſt, daß das Licht aus unendlich vielen Strahlen zuſam- mengeſetzt ſey, verſchiedentlich brechbar, und beſtän- dig colorirt, woraus die Farben und ihre unendlich mannichfaltigen Abſtufungen entſtehen.

Newton entdeckte ferner eine andere merkwür- dige Eigenſchaft des Lichts, die Reflexibilität deſſelben. Vermöge dieſer ſind die mehr oder weniger brechbaren Strahlen auch mehr oder weniger reflecti- bel. Verſchiedentlich reflectirt von den Gegenſtänden, die zur Reflexion verſchiedentlich geſchickt ſind, geben ſie dieſen eine verſchiedene Farbe. Durch neue Expe- rimente zeigte ſich weiter, daß ſich das Licht breche, ehe es von einem Medium zum andern übergeht; daß es ſich reflectire, ohne die Oberfläche der Körper zu

berühren, von denen man gewöhnlich glaubt daß es zurückgeworfen werde; daß ſelbſt zuweilen in dem leeren Raume Reflexionen des Lichts erfolgen. Noch eine andere Eigenſchaft des Lichts nahm Newton wahr, die ſogenannte Diffraction oder Inflexion deſſelben, vermöge deren ſich das Licht, wenn es von einem Körper in ſeinem Laufe aufgehalten wird, von ſeiner geraden Linie ablenkt, und zu dieſem Körper hinneigt. Er zeigte zugleich, daß nicht die Körper mit vielen und weiten Poren durchſichtig ſeyen, wie man bis dahin meynte; ſondern daß im Gegentheile die Körper mit engen Poren den Durchſchein verurſachten. Da hier nun die Refrangibilität und Reflexibilität des Lichts entdeckt waren; ſo gab dies Veranlaſſung, auf die Verbeſſerung der Teleſkope zu denken, die ſchon bisher von Mehrern vergeblich verſucht war, weil man die Natur des Lichts nicht gekannt oder verkannt hatte. Newton dachte darauf, ein Teleſkop durch Reflexion auszuführen, wodurch die Abweichungen der Refraction des Lichts gehoben würden. Sehr berühmt iſt das von ihm ſelbſt verfertigte Teleſkop, welches fünf Fuß lang war, und doch alle andere, ſelbſt von hundert und drey und zwanzig Fuß, übertraf, und die Gegenſtände größer und deutlicher darſtellte. Er verſuchte auch Mikroſkope mittelſt der Reflexion des Lichts. Durch Newton's Theorie des Lichts wurde übrigens auch der Urſprung der Farben des Regenbogens erklärt, worüber die ältern Phyſiker ſo mancherley Hypotheſen erſonnen hatten, von denen keine befriedigend und erſchöpfend war *).

So

*) *Iſaaci Newtoni* Optica, ſive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis libri tres. Latine

So kühne Schritte aber auch Newton zur Erweiterung und Vervollkommung der Phyſik that, wobey er ſich auf ſichere Erfahrung ſtützen, und rechnen und meſſen konte; ſo beſcheiden und ſelbſt furchtſam war er in Anſehung metaphyſiſcher Unterſuchungen. Was die Principien der Natur betrifft, ſo wagte er nicht, das Weſen derſelben zu beſtimmen. Er blieb bey der Materie ſtehen, als dem letzten Gegebenen, und philoſophirte über ihre Eigenſchaften, Kräfte, Wirkungen, und die Verbindungen derſelben, ohne nach dem Weſen der Materie ſelbſt zu fragen, da ſich dieſes in der Erfahrung nie offenbart. Er forſchte den Geſetzen nach, unter welchen ſich die Anziehungskraft äußert, ohne ſich auf die Unterſuchung einzulaſſen, was dieſe ſelbſt oder wie ſie möglich ſey. Eben ſo wenig wagte er Behauptungen über die Natur des Lichts an ſich ſelbſt. Aus ſeinem merkwürdigen Ausrufe: O Phyſik, hüte dich vor der Metaphyſik! kann man ſchließen, daß er alle für die Vernunft mögliche wahre und brauchbare Erkentniß auf das Gebiet der Erfahrung eingeſchränkt habe. Ueber die letzten Gründe der Erſcheinungen bekannte er offenherzig ſeine Unwiſſenheit, und war jedem metaphyſiſchen Dogmatismus abgeneigt. Auch dies verräth die geſunde Vernunft des großen Mannes. So viel er ſelbſt beygetragen hatte, die geſetzliche Ordnung, welche das Univerſum beherſcht, aufzuhellen; ſo war er doch der Meynung, jene ſey weder beſtändig noch ſicher genug, daß ſie nicht von Zeit

Latine reddidit *Sam. Clarke;* accedunt ejuſdem Auctoris tractatus duo de ſpeciebus et magnitudine figurarum curvilinearum latine ſcripti; Londini 1707. 4. 1719. 4. Engliſch zu London 1704. 8.

Zeit zu Zeit die Hülfe und Verbeſſerung der Gottheit erfodere; eine Meynung, die Einigen ſeiner berühmteſten Zeitgenoſſen ſehr anſtößig ſchien. Er ſelbſt aber folgerte daraus: daß bloß der freye und allmächtige Wille Gottes, als des abſoluten Schöpfers und Beherſchers des Univerſum's, ſo wie der Urſprung, ſo auch die Regel des Univerſum's ſey. Seine mathematiſchen Principien ſchloß er mit folgender erhabener Schilderung der Gottheit: "Die Harmonie und das Wunder der Ordnung auf der Erde, im Meere, und am Himmel, ſtammen nicht her von mechaniſchen Urſachen, auch nicht von Weltſeelen; ſondern von der Macht, der Weisheit, Willkühr und Herrſchaft des oberſten Regenten, Gottes, welcher darum nicht ſelbſt die Welt, der Raum und die Dauer iſt; ſondern nothwendig, ewig, unermeßlich, unendlich, allgegenwärtig, ſeiner Macht und ſeinem Weſen nach ganz gleich und ähnlich ſich allein, ganz Verſtand, ganz Kraft und Handlung, aber nicht nach Art der Menſchen, vielmehr in göttlicher Höhe, verborgen dem Blicke des Sterblichen, und nur in Wirkungen und Wohlthaten zur Erweckung unſerer Verehrung und Tugend geoffenbart. Eine ähnliche Stelle über die Gottheit beſchließt ſeine Optik.

Newton's Syſtem von der Schwere und vom Lichte war in der Natur der Dinge und den Geſetzen des menſchlichen Verſtandes zu feſt begründet, als daß es hätte widerlegt werden können. Aber dennoch fehlte es an Beſtreitern deſſelben nicht. Beſonders ward ſeine Optik angefochten, da dieſe nicht gleich vollſtändig erſchien, ſondern zuerſt in den Transactionen von der Königl. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu London im J. 1672 im Grundriſſe dem Publikum vorgelegt

gelegt wurde. Da Newton hier manche ſeiner Sätze auf Experimente baute, ſo fanden Einige dieſe Experimente falſch, weil ſie dieſelben unrichtig anſtellten; Andere beriefen ſich auf Experimente, aus denen das Gegentheil der Newtonſchen Reſultate erhellen ſollte. Dieſer Widerſpruch ward indeß bald gehoben, da die öftere und richtigere Wiederholung der Experimente die Newtonſche Theorie beſtätigte, und die Anhänger Newton's die Irrthümer aufdeckten, welche bey den Einwürfen der Gegner zum Grunde lagen. Auch klärte das kurz nachher vollſtändig erſchienene Werk Newton's über die Optik manche Dunkelheiten auf.

Einen beſondern Hang hatten die Gelehrten jener Zeit, in den Werken großer und berühmter Zeitgenoſſen, zumal wenn dieſe neue und wichtige Wahrheiten enthielten, Plagia aufzuſpüren, und dieſen oder jenen Vorgänger, oft aus dem entfernteſten Alterthume, aufzuſuchen und anzugeben, der nicht nur bereits dasſelbe gelehrt, ſondern dem es der neuere Schriftſteller unredlich entwandt habe. Dieſe boshafte Art des Angriffs, das letzte Zufluchtsmittel aller Schwachköpfe, die den Ruhm eines Zeitgenoſſen gerne verdunkeln möchten, und es durch Gründe, oder eigenes Verdienſt, nicht zu thun vermögen, ward auch von Mehrern gegen Newton unternommen. So ſollte die Theorie von der Centripetal- und Centrifugalkraft ſchon in allen den Syſtemen der alten Kosmophyſiker vorkommen, wo entgegengeſetzte Kräfte als Principien des Entſtehens und Verſchwindens der Erſcheinungen angenommen werden. Die Entdeckung der ſieben Hauptfarben durch die verſchiedene Brechung und Zurückwerfung des Lichts ſollte Newton vom

Pythagoras und Plato erborgt haben. Die Erfindung des Newtonſchen Teleſkops maaßten ſich ebenfalls Andere an, welche ſie früher gemacht haben wollten. Indeſſen waren alle dieſe Vorwürfe von der Art, daß ihre Nichtigkeit in die Augen fiel, und ſo konten ſie auch dem Ruhme Newton's keinen Eintrag thun.

Die Verſuche, welche Newton außerhalb dem Gebiete der Mathematik und Phyſik zur Erweiterung und Vervollkomnung der wiſſenſchaftlichen Erkentniß machte, mislangen ihm, und können izt nur als Grenzbezeichnungen der beſondern wiſſenſchaftlichen Fächer angeſehen werden, in welchen er wirklich groß war. Er bewies hier einen Mangel an antiquariſcher und hiſtoriſcher Gelehrſamkeit, an Kritik und geläutertem Geſchmacke, und eine Eingeſchränktheit des Urtheils, die man nicht von ihm hätte erwarten ſollen. Unter den Gegenſtänden, welchen die Gelehrten damals großen Fleiß widmeten, war die alte Chronologie einer der vornehmſten. Auch Newton wagte es, ein neues Syſtem der Chronologie aufzuſtellen, das er auf die wenigen aſtronomiſchen Beobachtungen des Argonauten Chiron gründete, und deſſen eigenthümliches Reſultat war, daß die Epoche von der Erſchaffung der Welt bis auf Chriſtus um fünfhundert Jahre verkürzt werden müſſe. Das Syſtem fand bald an Harduin, Freret, Warburton u. a. Gegner, und war an ſich ſelbſt ſo unhiſtoriſch, daß ſich ſchwerlich ein Gedächtniß deſſelben erhalten haben würde, wenn nicht Newton der Urheber geweſen wäre *). Noch abentheuerlicher waren New-

*) Newton's Fundamenta chronologiae erſchienen zu London 1714.

Newton's Erklärungen der Weiſſagungen Daniels und der Apokalypſe *). Er machte ſich zuerſt ein Verzeichniß der prophetiſchen Wörter und bildlichen Redensarten, und legte ihnen eine Bedeutung bey, die ſich auf wirkliche Begebenheiten in der folgenden Weltgeſchichte bezog. Dieſer Deutung gemäß legte er hernach den Inhalt der Weiſſagungen ſelbſt aus. Zur Entſchuldigung Newton's iſt inzwiſchen nicht zu vergeſſen, daß ſein chronologiſches Werk wider ſeinen Willen herauskam, und nicht von ihm für das Publicum beſtimt war. Man hätte alſo unſtreitig für den Ruhm des Verfaſſers beſſer geſorgt, wenn man es der Vergeſſenheit übergeben hätte. Sehr albern iſt übrigens der Schluß, welchen Agatopiſto Cromaziano zum Vortheile ſeiner Kirche aus den exegetiſchen Verirrungen Newton's zieht, daß der freye Geiſt, die Schrift nach Willkühr auszulegen, auch die vortrefflichſten Philoſophen unter den Proteſtanten verdorben habe, und daß man alſo, wie er ſtillſchweigend zu verſtehn giebt, die Auslegung der Bibel der Autorität der Kirche anheimſtellen müſſe.

Dritter Abſchnitt.

Geſchichte des Lebens und der Philoſophie des Leibniz.

Iſt Newton der Stolz der Britten, ſo iſt Leibniz der Stolz unſers Vaterlandes. Gottfried Wil-

*) *Iſaaci Newton* Annotationes in vaticinia Danielis, Habacuci et Apocalypſeos; Londini 1713. Wichtige Papiere Newton's wurden noch bey ſeinen Lebzeiten durch einen Zufall verbrannt. Den Streit desſelben mit Leibniz wegen der Ehre der Erfindung der Analyſis des Unendlichen werde ich weiter unten berühren.

Wilhelm Leibniz wurde gebohren zu Leipzig im J. 1646. Sein Vater Friedrich Leibniz, den er aber früh verlor, war daſelbſt Profeſſor der Philoſophie. Seine erſten Studien betrafen die alte claſſiſche Literatur, zu der er eine entſchiedene Vorliebe hatte, und nachher, wie es die Sitte ſeiner Zeit mit ſich brachte, giengen ſie in Polyhiſtorie über; daher er in der Folge, da ſein Genie geeignet war, eine große Maſſe vielfacher Kentniſſe zu umfaſſen, nicht bloß als Philoſoph und Mathematiker, ſondern auch als Juriſt, als Hiſtoriker, als Naturforſcher erſcheint. Unter den Gelehrten in Leipzig, mit denen Leibniz in vertrauterer Verbindung ſtand, und die am meiſten auf ſeine Bildung einwirkten, verdient vorzüglich Jakob Thomaſius, der Vater des hernach ungleich berühmter gewordenen Chriſtian Thomaſius, genannt zu werden. Dieſen benützte Leibniz am meiſten in ſeinen Studien der Philoſophie, und der Unterricht desſelben trug dazu bey, daß er unter den Philoſophen des Alterthums die Pythagoreer und Platoniker allen übrigen vorzog, ſo wie denn auch manche Spuren von der philoſophiſchen Vorſtellungsart dieſer Parteyen in ſeinem Syſteme bemerklich ſind. Von Leipzig begab ſich Leibniz nach Jena, und hatte hier unter andern den berühmten Mathematiker und philoſophiſch myſtiſchen Schwärmer Erhard Weigel zum Lehrer, von welchem er auch angeleitet wurde, einen Synkretismus der alten und neuern Philoſophie zu verſuchen, der ihm inzwiſchen nicht gelingen wollte. Von Jena kehrte er wieder in ſeine Vaterſtadt zurück, und vertheidigte hier unter dem Vorſitze von Jakob Thomaſius eine Abhandlung: De principio individui, worin er ſich für die Nominaliſten gegen die Thomiſten erklärte. Er beſchäfftigte ſich

ſich hernach eine Zeitlang faſt ausſchließlich mit der Jurisprudenz, und gab im J. 1664 Quaeſtiones philoſophicas ex jure collectas heraus. In eben dem Jahre aber erſchien auch eine wichtigere und merkwürdigere Schrift von ihm unter dem Titel: Ars combinatoria, worin er aus arithmetiſchen Principien die Lehre von der künſtlichen Verbindung der Zahlen und Begriffe entwickelte, und den Nutzen derſelben für die Wiſſenſchaften zeigte. Am Ende hatte er eine mathematiſche Demonſtration des Daſeyns Gottes angehängt.

Ungeachtet aller dieſer von ihm gegebenen Proben ſeines Genies und ſeiner Gelehrſamkeit wurde Leibniz dennoch auf eine ſonderbare Weiſe in Leipzig gekränkt. Er wollte Doctor der Rechte werden; allein man wies ihn ab, aus unbekannten Urſachen, vielleicht weil man ihn noch für zu jung hielt. Hierüber unwillig entfernte er ſich von Leipzig, und begab ſich nach Altorf, wo er die juriſtiſche Doctorwürde ohne Schwierigkeit erhielt, und eine Abhandlung De caſibus perplexis in jure ſchrieb, die mit Beyfalle aufgenommen wurde. Man bot ihm in Altorf eine Profeſſorſtelle an, die er aber ablehnte, weil er überhaupt der akademiſchen Lebensart abgeneigt war. Von Altorf gieng Leibniz nach Nürnberg, wo er mit einer Geſellſchaft Adepten durch eine liſtige Täuſchung derſelben in Verbindung kam, und von dieſer ſogar einen Gehalt empfieng, um Auszüge aus alchemiſtiſchen Büchern zu machen. Jedoch blieb er in dieſem Verhältniſſe nicht lange. Es lernte ihn der Baron von Boineburg, Canzler in Maynz, kennen, und dieſer bewog ihn, in Maynz die Stelle eines Canzleyraths anzunehmen. Leibniz verfaßte hier den für Juriſten ſo merkwürdigen Tractat: Nova methodus do-

cendae diſcendaeque jurisprudentiae cum ſubjuncto catalogo deſideratorum in jurisprudentia (Francoſ. 1668. 12), worin er heilſame Vorſchläge zur Verbeſſerung und zweckmäßigeren Einrichtung des Studiums der römiſchen Jurisprudenz that, die erſt in unſern Tagen befolgt zu werden anfangen. Ueberhaupt war Leibniz damals mehr Juriſt und Publiciſt, als Philoſoph, wie es auch ſein Beruf und ſein Verhältniß mit dem Herrn von Boineburg nicht anders zuließen. Er vernachläſſigte indeſſen über ſeinen publiciſtiſchen Beſchäfftigungen die Philoſophie nicht ganz. Von dem Werke des Marius Nizolius: De veris principiis et vera ratione philoſophandi contra pſeudophiloſophos, beſorgte er eine neue Ausgabe mit Anmerkungen und Abhandlungen über einzelne philoſophiſche Materien. Im J. 1670 wurde Leibniz zuerſt mit dem Herzoge Johann Friedrich von Braunſchweig Lüneburg bekant; er blieb aber noch vorerſt in Maynz. Ein paar kleine Schriften, die er damals verfaßte: Theoria motus concreti, und Theoria motus abſtracti, die ſchon die Keime ſeiner Monadologie enthielten, und von denen er jene der Akademie der Wiſſenſchaften zu London, dieſe der Akademie zu Paris, widmete, brachten ihn mit beyden Societäten in Verbindung.

Im J. 1672 bekam Leibniz von ſeinem Gönner, dem Barone von Boineburg, den Auftrag, ſich mit dem Sohne desſelben und auch gewiſſer politiſcher Angelegenheiten wegen nach Paris zu begeben. Dieſe Reiſe war ihm höchſt erwünſcht, und für ſeine Studien außerordentlich belohnend; denn es iſt entſchieden, daß er erſt durch dieſen ſeinen Aufenthalt in Paris ſeine wiſſenſchaftliche Bildung vollendete.

Ins-

Insbeſondre veranlaßte ſein Umgang mit dem großen Mathematiker und Naturforſcher Chriſtian Huygens, daß er ſich mit größerm Eifer auf die höhere Mathematik legte, auf welche er bis dahin noch nicht ſo viel Fleiß gewandt hatte. Er lebte in Paris vier Jahre. Da aber der Baron von Boineburg ſtarb, und der Sohn deſſelben nicht mehr eines Führers bedurfte, ſo dachte er darauf, Frankreich zu verlaſſen. Nach dem Fontenelle würde er in Paris angeſtellt worden ſeyn, wenn nicht ſeine proteſtantiſche Religion es gehindert hätte.

Im J. 1676 reiſte Leibniz zum erſtenmale nach England. Er hatte ſchon ſeit geraumer Zeit einen vertrauten literariſchen Briefwechſel mit Newton, Collins, Oldenburg u. a. unterhalten. Der letztere, welcher Secretair der Societät der Wiſſenſchaften zu London war, öffnete ihm den Weg zu den wichtigſten und intereſſanteſten Bekautſchaften. Da aber auch der Kuhrfürſt von Maynz geſtorben war, und ſeine Beſoldung ihm nicht mehr ausbezahlt wurde, ſo ſahe er ſich genöthigt, England zu verlaſſen. Er kehrte wieder nach Paris zurück, wo er mehr Mittel zu ſeinem Unterhalte vorzufinden hoffen konte. Zugleich wandte er ſich an den Herzog Johann Friedrich von Braunſchweig Lüneburg, und bat ihn um Unterſtützung. Dieſer Fürſt ernannte ihn ſofort zum Hofrathe und Bibliothecare in Hannover, und zwar mit der Erlaubniß, ſo lange in fremden Ländern leben zu dürfen, wie es ihm gefallen würde. Schon in London hatte Leibniz die Idee einer Machina arithmetica gefaßt; gegenwärtig führte er dieſelbe in Paris aus, und legte die Beſchreibung der arithmetiſchen Maſchine dem Colbert vor, der die

Lite-

Literatur damals mit dem edelſten Enthuſiasmus begünſtigte. Dies hatte zur Folge, daß Leibniz unter die auswärtigen Mitglieder der franzöſiſchen Akademie der Wiſſenſchaften aufgenommen wurde. Hierauf begab er ſich noch einmal nach England, um ſeine mathematiſchen Arbeiten und Entdeckungen auch Engliſchen Gelehrten mitzutheilen.

Von dort reiſte Leibniz durch Holland nach Hannover, wo er ſich im Jahr 1677 niederließ. Auch um den Hannövriſchen Stat hat er ſich mannichfaltige Verdienſte erworben. Er hat die Königl. Bibliothek in Hannover geordnet, und viel zu ihrer Bereicherung gewirkt, unter andern durch den Ankauf der Bibliothek des Martin Fogel, eines gelehrten Hamburgiſchen Arztes. Er hat ferner mehrere vortheilhafte Einrichtungen in dem Bergbaue auf dem Harze veranlaßt, z. B. mehrere Maſchinen, um die wilden Waſſer abzutreiben, die dem Bergbaue ſo großen Schaden thaten. Auf eine andere Art nützte er dem Hannövriſchen Hauſe bey dem Friedensſchluſſe, der zu Nymwegen verhandelt wurde. Der franzöſiſche Hof wollte nur den Kuhrfürſten das Recht zugeſtehen, Geſandte zu ſchicken, aber nicht den übrigen deutſchen Fürſten, und damals ruhte die Kuhrwürde auf dem Hannövriſchen Hauſe noch nicht. Leibniz bewies alſo unter dem angenommenen Namen Fürſtener in einer beſondern Schrift (*Caeſarini Furſtenerii* tractatio de jure ſuprematus ac legationis principum Germaniae) das Gegentheil. Der wahre Verfaſſer dieſes Buchs blieb lange unbekant; man legte es bald dem Eſaias Pufendorf, bald dem Ezechiel Spanheim, bald Andern, bey, und Leibniz ſelbſt hat ſich auch niemals zum Verfaſſer deſſelben

den öffentlich bekannt, vielleicht um die Kuhrfürſtlichen Höfe, mit deren einigen er in näherer Verbindung ſtand, nicht zu beleidigen.

Merkwürdiger als dieſe Umſtände iſt für die Geſchichte der Wiſſenſchaften, daß er im J. 1677 die Differentialrechnung erfand. Er meldete dieſe ſeine große Erfindung dem Newton in einem Briefe vom 12ten April des bemeldeten Jahres. Der letztere hatte ſchon vorher ihm ſeine Entdeckung der Fluxionsrechnung angezeigt, und ihm dieſe ſelbſt auf eine räthſelhafte Art in einem Anagramme communicirt. Es entſtand alſo eine lebhafte Streitigkeit zwiſchen ihm und Newton, und zwiſchen den Engliſchen und Deutſchen Mathematikern überhaupt, welchem von beyden großen Männern, dem Leibniz oder Newton, die Ehre der Erfindung der Rechnung des Unendlichen eigentlich gebühre. Die Akademie der Wiſſenſchaften zu London ſetzte eine Commiſſion nieder, um den Streit zu unterſuchen und zu entſcheiden. Die Reſultate der Unterſuchung ſind gedruckt in folgendem Werke: Commercium epiſtolicum Dr. *Joan. Collins* et aliorum de analyſi promota juſſu Reg. Soc. in lucem editum (Londini 1712. 4), welche Schrift an die berühmteſten Europäiſchen Gelehrten damals vertheilt wurde. Die Commiſſion entſchied: daß nicht Leibniz, ſondern Newton, der erſte Erfinder der Differentialrechnung geweſen ſey. Hierüber beſchwerte ſich Leibniz auf's lebhafteſte; er behauptete, daß man ſeine Briefe verſtümmelt, zum Theile untergeſchlagen habe; daß er das Anagramm, was ihm vom Newton zugeſchickt worden, möglicherweiſe nicht habe verſtehen können, da er hingegen dem letztern ſeine eigene Entdeckung umſtänd-

ſtändlich und aufrichtig gemeldet habe. Die neuern, beſonders deutſchen, Mathematiker, ſind darin einſtimmig, daß Leibniz wenigſtens mit eben dem Rechte für den Erfinder der Differentialrechnung gehalten werden könne, wie Newton.

Im J. 1683 fieng Otto Mencke in Leipzig an, die Acta Eruditorum herauszugeben. Leibniz vereinigte ſich mit ihm, und daher finden ſich mehrere ſeiner wichtigſten Aufſätze, Briefe u. w. in dieſer Sammlung, ſo wie auch in mehreren franzöſiſchen Zeitſchriften, an denen er Theil nahm. Beſonders trug er hier zuerſt ſeine eigenthümlichſten philoſophiſchen Ideen vor. Ein Auftrag des Herzogs Ernſt Auguſt, des Nachfolgers von Johann Friedrich, die Geſchichte des Braunſchweig Lüneburgiſchen Hauſes auszuarbeiten, unterbrach inzwiſchen vorerſt dieſe philoſophiſchen Beſchäfftigungen. Leibniz machte auf Koſten des Herzogs eine literariſche Reiſe durch Franken, Schwaben, Bayern und Oeſterreich, um hier in den Klöſtern und Bibliotheken die Quellen zu ſammeln, deren er für ſeine Abſicht bedurfte. Da das Braunſchweigiſche Haus vom Hauſe Eſte in Italien abſtammt, ſo reiſte er auch nach Italien, um hier, wo möglich, neue Nachrichten und Documente aufzufinden. Er benutzte aber ſeine Reiſe nicht allein zu dieſem Zwecke, ſondern ſuchte auch für ſeine anderweitigen Studien Vortheil davon zu ziehen. Man muß über die raſtloſe Thätigkeit des Mannes erſtaunen, wenn man ſeine Aufſätze in den Actis Eruditorum aus dieſer Periode, ſo wie die Briefe, welche er während der Reiſe geſchrieben, und die zum Theile ſehr gelehrten Inhalts ſind, erwägt. Die vornehmſten Früchte der Reiſe waren: die Sammlung der Scriptores rerum

Bruns-

Brunsvicenſium, die Leibniz herausgab; und der Codex juris gentium diplomaticus, worin er die authentiſchen und bis dahin noch nicht gedruckten Actenſtücke von öffentlichen Tractaten, Friedensſchlüſſen, und andern öffentlichen Negociationen vom XI. Jahrhunderte an bekant machte.

Nach Beendigung dieſer hiſtoriſchen Studien gieng Leibniz wieder zu den philoſophiſchen über. Es erſchienen die berühmteſten Schriften über ſeine Monadologie, und ſein Syſtem der präſtabilirten Harmonie. Das Werk Locke's über den menſchlichen Verſtand veranlaßte die Nouveaux Eſſays ſur l'entendement humain, die aber bey Leibnizens Lebzeiten nicht herauskamen. Ein Verdienſt von anderer Art, wiewohl es ebenfalls die Literatur betraf, erwarb ſich Leibniz dadurch, daß er der Stifter der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin wurde. Er hatte bey ſeinem Aufenthalte zu London und Paris häufig Gelegenheit gehabt, zu bemerken, wie viel ſolche Inſtitute zur Erweiterung der menſchlichen Erkentniß, und zur Unterhaltung und Belebung des Eifers für dieſelbe beytrügen. Er glaubte alſo mit Recht, daß auch in Deutſchland eine ſolche Einrichtung von den vortheilhafteſten Wirkungen ſeyn müſſe. Zu dem Ende bewog er Friedrich I, den neuen König von Preußen, auch hierin das Beyſpiel Ludwig's XIV. von Frankreich nachzuahmen, und eine Geſellſchaft von Gelehrten in ſeiner Reſidenz zu vereinigen, die bloß für die Wiſſenſchaften lebten. Er wurde in dieſem Unternehmen von der vortrefflichen Gemahlin des Königs, Sophie Charlotte, einer gebohrnen Hannöveriſchen Prinzeſſinn, und perſönlichen Freundinn von Leibniz, auf's thätigſte un-

ter-

terſtützt, und es kam wirklich zu Stande. Die Akademie ward geſtiftet im Jahr 1702, und Leibniz ſelbſt abweſend zum Präſidenten derſelben ernannt. Was in Berlin gelungen war, hoffte Leibniz auch in Dresden ausführen zu können, zumal da August I, zugleich König von Polen, die Wiſſenſchaften ſehr liebte und begünſtigte. Vielleicht würde auch hier der Zweck von ihm erreicht ſeyn; allein der unglückliche Krieg, in welchen König Auguſt mit Carl XII. verwickelt war, unterbrach und vereitelte den Plan. Im J. 1710 gab Leibniz ſeinen Eſſay de Theodicée heraus. Im folgenden Jahre hatte er das Glück, dem Ruſſiſchen Kayſer Peter dem Großen perſönlich bekant zu werden. Er unterhielt ſich mit dieſem Monarchen an mehrern Orten, zu Torgau, zu Pyrmont, zu Herrenhauſen bey Hannover, und bekam von ihm ſeitdem eine jährliche anſehnliche Penſion. Nicht lange hernach wurde er auch vom Kayſer Carl VI. auf Empfehlung des Herzogs Anton Ulrich von Braunſchweig zum Reichshofrathe ernannt. Er begab ſich nach Wien, und kam hier in eine vertraute Verbindung mit dem Prinzen Eugen von Savoyen, mit dem Hofcanzler, Grafen von Sinzendorf, und andern berühmten Männern jener Zeit. Gleichwohl kehrte er bald von Wien nach Hannover zurück, und zwar gab dazu die Veranlaſſung, daß der Kuhrfürſt von Hannover den Engliſchen Thron beſtieg. Leibniz ſoll mehrere Schriften verfaßt haben, welche ſich auf die damaligen politiſchen Angelelegenheiten bezogen. Er ſtarb 1716 im ſiebzigſten Jahre ſeines Alters an den Folgen eines Blaſenſteines, mit denen ſich gichtiſche Anfälle verbanden.

Unſtrei-

Unſtreitig war Leibniz eines der größten wiſſenſchaftlichen Genies der neuern Zeit. Seinem Zeitgenoſſen Bayle war er nicht nur an Mannichfaltigkeit der Kentniſſe — denn als Mathematiker und Juriſt iſt Bayle gar nicht mit ihm zu vergleichen — ſondern auch als mehr ſyſtematiſcher Kopf, und als Mann von conſequenterem literariſchen und moraliſchen Charakter weit überlegen; und ſelbſt was die Leichtigkeit der Schreibart, auch im Franzöſiſchen, und die Ausbildung des Geſchmacks betrifft, ſo ſtand er hierin dem Bayle entweder gar nicht, oder nur ſehr wenig nach. Zwiſchen ihm und Newton läßt ſich nur eine Parallele ziehen, ſoferne beyde Mathematiker und Phyſiker waren; denn Newton konte ſich übrigens als Gelehrter durchaus nicht mit Leibniz meſſen. Daſſelbe Verhältniß exiſtirt, wenn man ihn mit Locke vergleicht; beyde waren als Philoſophen Einer des Andern würdig, ob ſie gleich aus entgegengeſetzten Standpuncten philoſophirten; aber in Anſehung anderweitiger wiſſenſchaftlicher Kentniſſe iſt es dem Locke ſelbſt ſchwerlich eingefallen, die Ueberlegenheit Leibnizens verkennen zu wollen. Es iſt auch in dem literariſchen Charakter des Leztern einer der weſentlichſten und rühmlichſten Züge, daß er für jede Gattung menſchlicher Kentniſſe Sinn und Empfänglichkeit hatte, ſich mit gleichem Eifer mit allen beſchäfftigte, und mit bewundernswürdiger Leichtigkeit vom Studium der einen zum Studium der andern übergieng. Daher kam auch ſein raſtloſes Beſtreben, das Gebiet der Wiſſenſchaften überhaupt weiter anzubauen, und in ſeinem Innern zu vervollkomnern, und er hat von dieſer Seite um die wiſſenſchaftliche Literatur der Deutſchen insbeſondre unſterbliches Verdienſt. Gelehrte aller Art fanden in ihm

 einen

einen Gönner und Beförderer ihrer Unterſuchungen, der keine Arbeit ſcheute, durch die er glaubte, ihnen nützlich zu ſeyn, und zur Aufklärung der Gegenſtände, denen ſie etwa ihren Fleiß widmeten, beytragen zu können. Niemand hat vielleicht jemals einen ausgebreitetern Briefwechſel geführt, als Leibniz; was freylich damals den Gelehrten noch ein nothwendigeres Bedürfniß war, als es itzt iſt, wo nicht leicht ein Gelehrter Reſultate ſeines Nachdenkens und ſeiner Forſchungen im Pulte verſchließt, oder eigene ihm merkwürdig ſcheinende Ideen und Anſichten dem Publicum vorenthält, anſtatt daß damals bey der Eingeſchränktheit des Buchhandels die Gelehrten einander Vieles nur durch Briefe mittheilten und mittheilen konten. Eine Frucht des univerſellen literariſchen Sinnes, welchen Leibniz hatte, war, daß er ſich über manche herſchende Vorurtheile ſeines Zeitalters, die ſich auf literariſche Gegenſtände bezogen, erhob, weil er dieſe beſſer und gründlicher kennen gelernt hatte, als man ſie gewöhnlich zu kennen pflegte. So nahm er ſich der ſcholaſtiſchen Philoſophie an, weil ſie zu ſehr herabgeſetzt wurde. Er trug kein Bedenken, geradehin zu erklären, daß die ältern Scholaſtiker manche der neuern Philoſophen an Scharfſinne, Gründlichkeit, Beſcheidenheit und Enthaltſamkeit von unnützen Fragen weit überträfen; daß zwar die Scholaſtik viel Abgeſchmacktheiten und Albernheiten enthalte, daß aber auch echtes Metall unter den Schlacken vorkomme, welches nur geſondert werden müſſe. Eben ſo billig beurtheilte er manche der neuern Philoſophen, die von Andern zu einſeitig und oft illiberal verurtheilt wurden, z. B. den Hobbes, Spinoza, u. a.

Inzwi

Inzwiſchen hatte die Polyhiſtorie auch bey Leibniz den Nachtheil, welchen ſie immer zu haben pflegt, und wodurch ſie ſolchen Köpfen, welche die Natur nicht mit ſeinem Genie ausſtattete, oder die nicht ſeinen unermüdlichen Fleiß haben, ſo verderblich wird. Kästner ſagt von ihm ſehr treffend: Leibniz füllte ſein Gedächtniß mit Allem an, was jemals war geſchrieben worden; da lagen Wahrheiten, halbrichtige Sätze, und Irrthümer unter einander. — "Er entdeckte neue Länder; aber es mangelte ihm an Geduld und Zeit zur Erkundigung derſelben." — Was er deßwegen außer dem Gebiete der Mathematik, Phyſik und Philoſophie geleiſtet hat, iſt größtentheils von der Nachwelt vergeſſen worden, oder hat erſt einer ſtrengen Sichtung und Läuterung bedurft. Selbſt ſeiner Philoſophie, ſoweit ſie die ſeinige heißen kann, ſieht man es an, daß ſie die Philoſophie eines Polyhiſtors und Polypragmon iſt. Sie iſt nicht ſowohl ein Product einer freyen ſelbſtſtändigen originalen Speculation, wie bey ſeinen Zeitgenoſſen, dem Des Cartes, Spinoza, Hobbes, Locke u. a.; als vielmehr ein Reſultat verglichener und geprüfter älterer Syſteme, ein Eklekticismus, deſſen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen ſuchte, wodurch ſie das Anſehn eines originalen Syſtems erhielt. Auch hat er die Philoſophie immer nur deſultoriſch bearbeitet, ſo wie ſich ihm die Veranlaſſungen dazu darboten, ohne das Ganze derſelben als ein zuſammenhangendes Syſtem in erfoderlicher Bündigkeit und Vollſtändigkeit darzuſtellen. Die praktiſche Philoſophie, ohne welche die theoretiſche ſich nie vollenden läßt, hat er faſt ganz vernachläſſigt. Wie er über dieſe dachte, läßt ſich nur aus einzelnen hier und dort zerſtreuten Aeußerungen in ſeinen Schriften und Briefen abnehmen; die

aber zeigen, daß er kein beſtimtes Moralſyſtem hatte, oder daß wenigſtens von ihm auf die Vollendung eines ſolchen es nicht angelegt war. Ueberhaupt war es ein großer Fehler der Metaphyſiker dieſer Zeit, daß ſie auf die nothwendige Verbindung der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie gar keine oder zu wenig Rückſicht nahmen. Durch den transſcendentalen Schein der Gründlichkeit ſeiner eigenen philoſophiſchen Vorſtellungsart im Gebiete der Metaphyſik würde Leibniz nicht geblendet worden ſeyn, wenn er dieſe mehr mit Muſſe und Ruhe überdacht, und in ihren Gründen und Folgen reiflicher erwogen hätte. Er hätte alsdenn zum mindeſten das Halb-Wahre und Halb-Falſche derſelben, das er doch wohl ſelbſt zuweilen bey manchen Einwürfen ſeiner Gegner geahndet haben mag, deutlicher eingeſehen *).

Der Antheil, welchen Leibniz an der Cultur der Philoſophie nahm, läßt ſich auf drey Hauptſtücke zurückführen: ſeine Theorie von der Natur des menſchlichen

*) S. Ausführlicher Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Leibniziſchen Philoſophie; von Carl Günther Ludovici; Leipzig 1737; 2 Theile. 8. — Leben des Herrn von Leibniz, von Lamprecht; Berlin 1740. 8. — Geſchichte des Herrn von Leibniz. Aus dem Franzöſiſchen des Ritters von Jaucourt; nebſt einigen Anmerkungen; Leipzig 1757. 8. — Eloge de *Leibniz*, qui a remporté le prix de l'academie de Berlin; par Mr. *Bailly*; 1769. 4. — Lobſchrift auf Gottfried Wilhelm Freyherrn von Leibniz; in der Königl. teutſchen Geſellſchaft zu Göttingen vorgeleſen von Abr. Gotthelf Käſtner; Altenburg 1769. 8. — Verſuch über das Leben Leibnizens. Von Michael Hißmann; Münſter 1783. 8. — Leben des Freyherrn von Leibniz: in A. Klein's Leben und Bildniſſen der großen Teutſchen B. I.

lichen Erkentnißvermögens, ſeine Monadologie, und ſeine Theodicäe. Von dieſen macht die Monadologie ſein eigentliches originales philoſophiſches Syſtem aus, mit welcher auch die Theorie des Erkentnißvermögens, und die Theodicäe in genauer Beziehung ſtehen. Die Theorie des Erkentnißvermögens, wie ſie Leibniz aufſtellte, will ich hier noch nicht charakteriſiren, da ſie der Lockiſchen unmittelbar entgegengeſetzt war, ſondern erſt, wenn ich die letztere erörtere, in Vergleichung mit welcher ſie nur ganz verſtändlich werden kann.

Hier will ich zuvörderſt einer logiſchen Unterſuchung Leibnizens erwähnen aus ſeiner Abhandlung: Meditationes de cognitione, veritate et ideis, die zuerſt in den Actis Eruditorum erſchien, und womit er ſeine Reforme der Philoſophie gleichſam ankündigte. Er erklärte hier den formellen Unterſchied der Ideen, je nachdem ſie dunkel oder klar, deutlich oder verworren, anſchauend oder ſymboliſch ſeyen. Er zeigte die Nothwendigkeit, nicht bloß bey Nominalerklärungen ſtehn zu bleiben (gegen Hobbes und deſſen Anhänger), ſondern vorzüglich die Möglichkeit des Gegenſtandes zu unterſuchen, um ſich vor ungültigen Schlüſſen zu verwahren. Hierbey ließ er unentſchieden, ob der Menſch fähig ſey, ſeine Begriffe bis auf die urſprünglichen Möglichkeiten (poſſibilia prima) oder die ganz unauflöslichen Begriffe zu zergliedern. Hingegen that er dar, wie leicht der Carteſianiſche Grundſatz von der Evidenz, daß dasjenige wahr ſey, was klar und deutlich wahrgenommen werde, gemisbraucht werden könne. Denn Menſchen, die übereilt urtheilen, glauben oft, etwas klar und deutlich wahrgenommen zu haben und einzuſehen, was ſie doch in der That nur dunkel und verworren erkannten. Der

Grundſatz läßt ſich alſo nicht eher mit Sicherheit an- wenden, als bis Kriterien der Klarheit und Deutlich- keit der Erkentniß anderweitig beſtimt ſind, aus denen man ſich von der Wahrheit dieſer überzeugen kann; und ſo iſt er auch unnütz, weil er ein höheres Krite- rium vorausſetzt, und an ſich ſelbſt die Gültigkeit der Urtheile nicht verbürgt. Statt des Carteſianiſchen Grundſatzes ſind die Regeln der allgemeinen Logik beſ- ſer, um die Wahrheit einer Erkentniß zu beurtheilen. Dieſer bedienen ſich auch die Mathematiker, die nichts für wahr annehmen, als was genaue Erfahrungen lehren, und was aus nothwendigen Prämiſſen durch richtige Schlüſſe abgeleitet wird. Die Philoſophen müſſen alſo hierin den Mathematikern nachahmen. Es folgt hieraus, daß keine zur Einſicht in die Wahr- heit von Schlußſätzen nothwendige Prämiſſe übergan- gen oder ausgelaſſen werden dürfe, und daß alle Prä- miſſen entweder ſchon vorher bewieſen ſeyn müſſen, oder doch nur hypothetiſch gelten, in welchem letztern Falle auch die Schlußfolge nur hypothetiſch iſt. Zu- gleich iſt hier Pascal's Regel zu empfehlen, alle irgend dunkle Ausdrücke zu erklären, und alle irgend zweifelhafte Sätze zu beweiſen.

Leibniz berührte hier auch das Reſultat der Philoſophie des Malebranche, dem er außerdem noch eine beſondere Unterſuchung gewidmet hat: daß wir alle Dinge in Gott ſehen. Er äußerte, daß dies eine alte, und wenn ſie gehörig verſtanden werde, gar nicht verwerfliche Meynung ſey. Wenn wir in- zwiſchen auch Alles in Gott ſehen, ſo muß die Seele doch auf jeden Fall eigenthümliche Ideen haben, die nicht gleichſam Bilder der Gegenſtände, ſondern Af- fectionen oder Modificationen des Gemüths ſind, wel- che

che den Objecten entſprechen, die wir in Gott wahrnehmen. Dieſe Modificationen oder Gedanken folgen zwar in unſerm Geiſte einer auf den andern, und wechſeln unaufhörlich; aber da die Gegenſtände in Gott vorhanden ſind, ſo ſind die Ideen derſelben, auch wenn wir ſie noch nicht wirklich denken, in unſerer Seele enthalten, etwa ſo wie die Statue des Herkules im rohen Marmor enthalten iſt. In Gott aber müſſen nothwendig nicht nur die Idee der abſoluten und unendlichen Ausdehnung wirklich vorhanden ſeyn, ſondern auch die Ideen aller und jeder Figuren, da dieſe nichts weiter als Modificationen der abſoluten Ausdehnung ſind. Wenn wir Farben oder Gerüche wahrnehmen, ſo nehmen wir freylich nichts Anders wahr, als Geſtalten und Bewegungen. Aber dieſe ſind in unſerer Wahrnehmung ſo mannichfaltig und ſo klein, daß die Seele in ihrem gegenwärtigen Zuſtande nicht vermag, ſie im Einzelnen zu unterſcheiden und mit Deutlichkeit zu erkennen. Daher bemerkt ſie nicht, daß ihre Wahrnehmung bloß aus unzähligen Wahrnehmungen der kleinſten Figuren und Bewegungen zuſammengeſetzt ſey *).

Die Monadologie des Leibniz enthielt folgende Hauptſätze: Erſtlich: Die Monaden ſind einfache Subſtanzen, aus denen zuſammengeſetzte entſtehen können. Sie heißen einfach, weil ſie gar keine Theile haben. Es muß aber einfache Subſtanzen geben, weil es zuſammengeſetzte giebt; denn die zuſammengeſetzte Subſtanz iſt nichts Anderes, und kann nichts Anderes ſeyn, als ein Aggregat von einfachen.

*) *Leibnitii* Opp. T. II. P. I. p. 14. ed. Du Tens.

fachen. Ohne einfache Realprincipien können die zuſammengeſetzten Subſtanzen unmöglich irgend eine Realität enthalten, und ſo läßt ſich überhaupt folgern, daß, wenn keine Monaden exiſtiren, auch überall keine Dinge exiſtiren können. Den Namen Monaden gaben dem Leibniz die Natur der Gegenſtände und das Beyſpiel der Alten an die Hand. Denn ſo wie die Einheit der Quell und Grund der Zahlen iſt, die bloß aus zuſammengeſetzten Einheiten beſtehn; ſo ſind auch die einfachen Elemente (Monaden) die Principien aller Erſcheinungen der Natur d. i. aller zuſammengeſetzten Dinge. Der Einfluß der Pythagoreiſch-Platoniſchen Philoſophie auf das Leibnizſche Syſtem iſt ſchon hier unverkennbar; nur daß Leibniz die Monas nicht in dem Sinne nahm, wie die Pythagoreer, und Materie und Form auf ſie zurückführte. Er entlehnte hier von den Pythagoreern bloß den Namen, womit ſie das Einfache überhaupt bezeichneten. In einem Briefe an Hanſch ſagt er einmal: Pulcherrima ſunt multa Platonis dogmata, objectum ſapientiae eſſe ſubſtantias ſimplices, quae a me monades appellantur, et ſemel exiſtentes ſemper perſtant. Die Monaden des Leibniz dürfen alſo auch nicht mit den Atomen des Epikur verwechſelt werden. Jene ſind reelle Einheiten, ohne Theile, die Gründe aller Thätigkeiten (Kräfte), die erſten abſoluten Principien aller zuſammengeſetzten Subſtanzen, in welche alſo auch dieſe zuletzt aufgelöſt werden können. Leibniz verglich die Monaden auch mit mathematiſchen Puncten, nur daß er ihnen wahre Realität beylegte; er nennt ſie deßwegen metaphyſiſche Puncte, ſubſtantielle Formen, die daſſelbe ſeyen, was Ariſtoteles mit dem dunkeln Namen Entelechieen bezeichnet habe.

Zweytens: Wo keine Theile ſind, da iſt auch weder Ausdehnung, noch Figur, noch Theilbarkeit. Inſofern können die Monaden für die wahren Atomen gelten (der etymologiſchen Bedeutung des Wortes nach), und für die wahren lezten Elemente der Dinge. Aus dieſem Grunde iſt auch niemals eine Auflöſung der Monaden zu fürchten, und es läßt ſich nicht denken, wie ſie auf eine natürliche Art untergehen könten. Eben ſo wenig läßt ſich eine natürliche Entſtehung derſelben begreifen, weil Alles, was entſteht, durch Zuſammenſezung entſteht; bey den Monaden aber keine Zuſammenſezung möglich iſt. Die Monaden können alſo nicht anders entſtehen, als in einem Augenblicke durch eine Schöpfung, und ſie können nicht anders untergehen, als durch Vernichtung.

Drittens: Es läßt ſich nicht erklären, wie eine Monade in ihrer innern Beſchaffenheit durch irgend ein anderes Ding verändert werden könne. Denn weder eine Subſtanz, noch ein Accidens, kann in eine Monade, da ſie gar keine Veränderung von Theilen zuläßt, eindringen. Indeſſen müſſen doch den Monaden gewiſſe Beſtimmungen (Qualitäten) zukommen, weil ſie ſonſt keine Dinge ſeyn würden. Ferner jede Monade muß auch von jeder andern verſchieden ſeyn, indem es nicht zwey Dinge geben kann, von denen das eine mit dem andern genau und durchaus daſſelbe wäre, und bey denen gar keine innere Verſchiedenheit gefunden würde. Dieſe Behauptung Leibnizens iſt ſein berühmter Saz des Nicht zu unterſcheidenden (Principium identitatis indiſcernibilium), nach welchem alle Dinge verſchieden ſeyn müſſen, weil ſie ſonſt nicht unterſchieden werden könten; denn identiſche Dinge

ſind indiſcernibilia. Zur Beſtätigung dieſes Satzes berief ſich Leibniz auch auf die Erfahrung, welche niemals zwey durchaus gleiche und identiſche Dinge zeigt: was bey Erſcheinungen in der That unmöglich iſt, da dieſe zum mindeſten durch den Ort, in welchem ſie ſich befinden, getrennt, und alſo numeriſch verſchieden ſind.

Viertens: Jedes erſchaffene Ding iſt der Veränderung unterworfen, folglich auch die erſchaffene Monade, und zwar wird jede derſelben unaufhörlich verändert. Da aber eine äußere Urſache auf den innern Zuſtand der Monade durchaus nicht einwirken kann; ſo folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden aus einem innern Principe derſelben hervorgehen müſſen, und daß in dieſem innern Principe der Veränderungen das Weſen der Kraft beſtehe. Außer dem Principe der Veränderungen muß es aber auch in der Monade ein gewiſſes Schema deſſen geben, was verändert wird, und welches ſo zu ſagen die Verſchiedenheit und Mannichfaltigkeit der Monaden ausdrückt. Dieſes Schema befaßt die Mannichfaltigkeit in der Einheit. Denn jede natürliche Veränderung geſchieht Gradweiſe; etwas wird in dem Dinge verändert, und etwas bleibt; es muß alſo auch in der Monade eine Pluralität der Affectionen und Relationen ſtatt finden, obgleich jene keine Theile hat. Der tranſitoriſche Zuſtand, welcher die Mannichfaltigkeit der Veränderungen in der Einheit der Monade enthält und darſtellt, iſt das, was man Perception nennt. Dieſe Perception iſt ohne Bewußtſeyn (ſine conſcientia). Sie iſt nichts anders als der Zuſtand, in welchem ſich die Monade befindet, indem ſie von einer Veränderung zu der andern übergeht. Die Thätig-

keit

keit des innern Princips der Monade, wodurch die Veränderung geſchieht, oder der Uebergang von einer Perception zur andern, kann ein Streben (appetitus) genannt werden. Obgleich die Monade vermöge dieſes Strebens nicht immer ganz zu der Perception gelangen kann, nach welcher ſie ſtrebt, ſo erreicht ſie doch allemal etwas davon, und gelangt auf dieſe Art wenigſtens immer zu neuen Perceptionen. Durch mechaniſche Gründe können die Perceptionen der Monaden nicht erklärt werden, das heißt, nicht aus den Figuren und Bewegungen der Monaden, weil die Monaden keine Theile haben, die auf einander gegenſeitig einwirken. Außer den Perceptionen und dem Wechſel derſelben iſt in den Monaden nichts weiter enthalten, und alle und jede innere Thätigkeit dieſer beſteht lediglich in Perceptionen. Man kann daher allen erſchaffenen einfachen Subſtanzen oder Monaden den Namen Entelechieen beylegen, weil ſie eine gewiſſe Vollkommenheit (το εντελες) beſaſſen, und eine gewiſſe Selbſtgenugſamkeit (αυταρκεια) haben, wodurch ſie ſelbſt die Quellen ihrer innern Thätigkeit ſind. Inſoferne ſind ſie gleichſam unkörperliche Automate.

Fünftens: Wenn Alles Seele heißen kann, was im allgemeinen Sinne Perceptionen und ein Streben danach hat, ſo können alle erſchaffene einfache Subſtanzen oder Monaden auch Seelen genannt werden. Da aber, wie ſich gleich zeigen wird, zwiſchen der Perception und Apperception ein weſentlicher Unterſchied iſt, weil die letztere eine höhere Qualität ausmacht, die nicht allen Monaden eigen iſt; ſo iſt es beſſer, von den erſchaffenen einfachen Subſtanzen überhaupt den Namen Monaden oder Entelechieen zu brauchen, und den Namen Seelen nur

nur denen Monaden beyzulegen; welche nicht bloß Perceptionen, ſondern auch Apperceptionen haben. Wenn nehmlich die Perceptionen der Monade zugleich mit Bewußtſeyn verbunden ſind; ſo ſind ſie Apperceptionen. Dies iſt aber nur bey den Thieren und allen endlichen vernünftigen Intelligenzen, alſo auch den Menſchen, der Fall. Daher laſſen ſich alle Monaden in dunkel vorſtellende (ohne Bewußtſeyn) und in deutlich vorſtellende (mit Bewußtſeyn) eintheilen. Jene ſind die ſogenannten lebloſen Dinge; dieſe die lebendigen und vernünftigen. Die letztern unterſcheiden ſich von den erſtern nur durch den verſchiedenen Grad der Vollkommenheit, und durch eben dieſen unterſcheidet ſich auch der Menſch von der Gottheit. Man ſieht hieraus, in welchem Sinne Leibniz, bey der Vorausſetzung, daß die Monaden unaufhörlich vorſtellen (Perceptionen haben), den Satz nahm: daß es Vorſtellungen ohne alles Bewußtſeyn gebe. In der Ohnmacht, der Betäubung, dem tiefen Schlafe, iſt die Seele, was das Bewußtſeyn betrifft, gar nicht von den übrigen Monaden verſchieden; aber ſie hat doch immer Perceptionen. Die Betäubung entſteht, wenn eine übergroße Menge ſchwacher Perceptionen eintritt, wobey nichts mit Deutlichkeit unterſchieden wird. Dieſer Zuſtand kann den Seelen als ſolchen auf einige Zeit den Tod zuziehen. Ferner: So wie jeder gegenwärtige Zuſtand der Monade eine natürliche Folge des vorhergehenden iſt, ſo daß der gegenwärtige mit dem künftigen gleichſam ſchwanger iſt; ſo müſſen wir auch nothwendig, wenn wir aus einer Betäubung erwachen, und uns unſerer Perceptionen ſelbſt bewußt werden, gewiſſe Perceptionen unmittelbar vorher gehabt haben, wiewohl wir uns derſelben nicht bewußt waren. Denn eine Percep-

ception kann natürlicherweiſe nur aus einer andern Perception entſtehen, ſo wie die Bewegung natürlicherweiſe nur aus einer andern. Wenn wir alſo in unſern Perceptionen niemals etwas mit Deutlichkeit unterſcheiden könten, ſo würden wir in einer immerwährenden Betäubung ſeyn, und gerade dies iſt der Zuſtand der Monaden ſchlechthin und überhaupt (monadum nudarum).

Sechstens: Durch das Gedächtniß (memoria) erhalten die Seelen ein Bewußtſeyn der Folge ihrer Vorſtellungen, welches der Vernunft ähnelt, aber doch gar nicht mit dieſer einerley iſt. Daher die Thiere, wenn ſie ein Object wahrnehmen, von welchem ſie ſchon einmal eine ähnliche Perception gehabt haben, mittelſt des Gedächtniſſes eben dasſelbe erwarten, was vorher mit dieſer Perception verbunden war, und zu gleichen Senſationen und Begierden, wie damals, geſtimt werden. Die Menſchen handeln, wie die Thiere, ſoferne die Folge der Perceptionen nur von dem Gedächtniſſe begleitet wird; ſie gleichen hierin den empiriſchen Aerzten, deren Praxis nicht auf wiſſenſchaftlicher Theorie beruht.

Siebentens: Was den Menſchen ſpeciſiſch von dem Thiere ſondert, iſt die Erkentniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten. Dadurch wird der Menſch der Vernunft und der wiſſenſchaftlichen Einſicht fähig, und erhebt ſich zur Erkentniß ſeiner ſelbſt und der Gottheit. Eben dies iſt es, was in uns die vernünftige Seele, oder der Geiſt, heißen kann. Eben dieſer Erkentniß der nothwendigen Wahrheiten und der Abſtraction derſelben verdanken wir es, daß wir zu Acten der Reflexion fähig ſind, und unſer eigenes Ich ſowohl, als das, was ſich

auf dieſes Ich bezieht, im Denken zu unterſcheiden vermögen. Wir können uns deßwegen ſelbſt denken als Weſen, die über das Ding überhaupt denken, über die Gottheit, und die einſehen, daß das, was in uns beſchränkt iſt, in dieſer unbeſchränkt ſeyn müſſe. Dieſe Reflexion gewährt uns auch die vorzüglichſten Gegenſtände unſerer Schlüſſe. Alle unſere Schlüſſe ſtützen ſich auf zwey Grundſätzen: a) dem Satze des Widerſpruchs, wodurch wir das als falſch beurtheilen, was einen Widerſpruch enthält, und das abſolute Gegentheil des Falſchen als wahr; b) dem Satze vom zureichenden Grunde, wodurch wir einſehen, daß nichts wirklich geſchehen oder exiſtiren, alſo auch kein Satz wirklich wahr ſeyn könne, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden iſt, warum es ſo und nicht anders ſey. Iſt die Wahrheit nothwendig, ſo kann der zureichende Grund derſelben durch Analyſe gefunden werden, indem wir dieſelbe in einfachere Begriffe und Sätze auflöſen, bis wir zu den letzten Grundbegriffen gelangt ſind, die ſich nicht weiter auflöſen laſſen. Es giebt einfache Grundbegriffe, die nicht weiter definirt werden können. Es giebt Axiome, Poſtulate, oder erſte Grundprincipien, die nicht bewieſen werden können und keines Beweiſes bedürfen. Dergleichen ſind die identiſchen Sätze.

Siebentens: Einen zureichenden Grund müſſen aber auch alle zufällige Wahrheiten, Ereigniſſe und Dinge im Univerſum haben. Da nun keine unendliche Reihe von Zufälligkeiten angenommen werden darf, weil hierbey die Vernunft ſich im Unendlichen verliert; ſo muß es eine Subſtanz geben, die der letzte zureichende Grund aller vorhandenen Dinge und ihrer Verbindung im Univerſum iſt, und dieſe iſt Gott.

Die-

Dieſe Subſtanz, da ſie der höchſte, nothwendige, einzige und allgemeine Grund alles Vorhandenen iſt, und nichts außer ihr ſeyn kann, was nicht von ihr abhienge, kann durchaus keine Schranken haben, ſondern muß alle möglichen Realitäten in ſich faſſen. Gott iſt demnach die abſolute unendliche Vollkommenheit, und alle Geſchöpfe können ihre Vollkommenheiten nur von Gott haben; anſtatt daß ſie ihre Unvollkommenheiten ihrer eigenen Natur verdanken, vermöge deren ſie endliche und der Aufnahme einer unbeſchränkten Vollkommenheit unfähige Weſen ſind.

Achtens: In Gott iſt nicht nur der Grund und Quell aller Exiſtenz, ſondern auch aller Realität oder alles deſſen, was möglicherweiſe zur Realität gelangen kann. Daher iſt der Verſtand Gottes auch der Quell aller ewigen Wahrheiten und Ideen, und ohne Gott würde überhaupt keine Möglichkeit wirklich werden; überall nichts exiſtiren, und auch die Exiſtenz keines Dinges nöthig ſeyn. Gott als das nothwendige Weſen hat allein den Vorzug, daß, wenn Er möglich iſt, Er auch nothwendig exiſtirt. Und weil nichts ſeine Möglichkeit hindert, indem er unbeſchränkt iſt, und keine Negation, keinen Widerſpruch enthält, ſo iſt auch dies allein hinlänglich, um die Exiſtenz Gottes a priori zu erkennen. Die letztere bewies Leibniz auch aus dem Daſeyn der ewigen Wahrheiten. Eben ſo läßt ſich die Exiſtenz Gottes aus der Exiſtenz zufälliger Dinge darthun, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in einem nothwendigen Weſen haben können, welches wiederum den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat. Hierbey iſt aber zu bemerken, daß die ewigen Wahrheiten deßwegen, weil ſie von Gott abhangen, doch nicht willkühr-

lich ſind, oder durch den Willen Gottes beſtimt werden, wie Des Cartes, Poiret u. a. damals behaupteten. Nur die zufälligen Wahrheiten werden durch den Willen Gottes beſtimt. Hingegen die nothwendigen haben ihren Grund im göttlichen Verſtande, und ſind das innere Object deſſelben.

Neuntens: Gott iſt die abſoluteſte urſprüngliche Einheit, oder die Urmonas, durch welche alle erſchaffene Monaden hervorgebracht ſind. Leibniz vergleicht die Schöpfung der Monaden mit einer Ausſtrahlung (Fulguration) aus der Gottheit. Alle erſchaffene Dinge haben ihre Natur und Exiſtenz durch die Ideen, welche von ihnen im göttlichen Verſtande vorhanden ſind: ein Satz, welchen Leibniz aus der Platoniſchen Philoſophie entlehnte, und nur nach ſeinem Syſteme modificirte, wiewohl er ſich nicht mit der erfoderlichen Deutlichkeit hierüber erklärte. Seine eigenen Worte ſind (Cauſa Dei th. VIII.): Actualia dependent a Deo, tum in exiſtendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus, ſed etiam a voluntate. Et quidem in exiſtendo, dum omnes res a Deo libere ſunt creatae, atque etiam a Deo conſervantur; neque male docetur, conſervationem divinam eſſe continuatam creationem, vt radius continuo a ſole prodit; etſi creaturae aeque ex Dei eſſentia, neque neceſſario promanent. Die Exiſtenz der endlichen Geſchöpfe war alſo nicht nothwendig; ihr Daſeyn wurde durch den freyen Willen Gottes beſtimt, und ihr Weſen, ſofern ſie endliche Geſchöpfe ſind, iſt nicht mit dem göttlichen Weſen identiſch, oder aus demſelben genommen.

Zehntens: Gott hat Allmacht, welche der Quell aller Dinge iſt; Er hat Erkentniß, welche die Ideen als Urbilder der Dinge enthält; Er hat endlich einen Willen, welcher Veränderungen bewirkt, oder eine Schöpfung endlicher Dinge nach dem Principe des Beſten. Eben dieſe Eigenſchaften entſprechen dem, was in den erſchaffenen Monaden das Subject oder die Fähigkeit wahrzunehmen und zu begehren ausmacht. Nur ſind in Gott jene Attribute abſolut unendlich oder vollkommen; in den erſchaffenen Monaden ſind ſie beſchränkt, nach dem Grade der Vollkommenheit, welche dieſe haben.

Elftens: Ein Geſchöpf handelt außer ſich, ſofern es unvollkommen iſt. Daher wird der Monade Thätigkeit zugeſchrieben, ſofern ſie deutliche Perceptionen (Apperceptionen) hat, und Leiden, ſofern ihre Perceptionen bloß dunkel ſind. Ein Geſchöpf iſt vollkomner, als das andere, darin, daß wir in jenem etwas finden, welches als der Grund von den zufälligen Veränderungen in dieſem betrachtet werden kann; und deßwegen ſagen wir, daß jenes auf dieſes einwirke. Gleichwohl iſt bey einfachen Subſtanzen der Einfluß der einen auf die andere nur idealiſch, weil er keine Wirkungen hervorbringen kann, außer durch die Dazwiſchenkunft der Gottheit, indem in den göttlichen Ideen das Verhältniß der einen Monade zur andern fodert, daß Gott bey der Schöpfung das Verhältniß aller Monaden zu einander angeordnet habe. Denn da keine Monade auf das Innere der andern phyſiſch einzuwirken vermag; ſo giebt es kein anderes Mittel (außer der Anordnung der Gottheit), wodurch die eine von der anderen abhängig werden könte. Die Thätigkeiten

und Leiden der Geſchöpfe ſind alſo wechſelſeitig. Wenn Gott zwey Monaden vergleicht, ſo findet er in einer jeden die Gründe, wodurch er bewogen wird, die eine der anderen anzupaſſen, und folglich mit dem thätigen Principe einer Monade das Leiden einer andern in ein harmoniſches Verhältniß zu ſetzen.

So wie aber die Möglichkeit der Dinge in den göttlichen Ideen unendlich iſt, und von allen möglichen Dingen eines nur wirklich exiſtiren kann; ſo muß auch nothwendig für die göttliche Auswahl des möglichen Dinges, das zur Wirklichkeit kommen ſoll, ein zureichender Grund vorhanden ſeyn, warum Gott gerade dieſes Ding und kein anderes zur Wirklichkeit gelangen läßt. Dieſer Grund der göttlichen Auswahl kann nur in den Graden der Vollkommenheit angetroffen werden, welche dieſe Welt enthält; da jedes mögliche Ding gleichſam ein Recht hat, ſeine Exiſtenz zu fodern, nach dem Grade der Vollkommenheit, die es enthält. Hierin liegt auch die Urſache, daß immer das Beſſere exiſtirt, welches Gott durch ſeine Weisheit erkennt, durch ſeine Güte wählt, und durch ſeine Allmacht zur Wirklichkeit bringt. Dies iſt das Princip und Fundament des berühmten Satzes in der Leibnizischen Philoſophie: daß Gott von allen Welten, die möglich waren, die beſte gewählt und hervorgebracht habe (Optimismus).

Zwölftens: Aus dem harmoniſchen Verhältniſſe aller Monaden zu einander iſt zu erklären: daß jede Monade zu allen übrigen in einer Beziehung ſteht, wodurch ſie die Verhältniſſe aller übrigen ausdrückt, und daß alſo jede Monade gleichſam ein Spiegel des ganzen Univerſums iſt. So wie eine Stadt ſich an-

ders zeigt, je nachdem ſie aus einem verſchiedenen Geſichtspuncte betrachtet wird: ſo zeigt ſich auch das Schauſpiel der Welt anders nach dem verſchiedenen Standpuncte einer jeden Monade. Dadurch wird bey der möglich größten Harmonie zugleich die möglich größte Mannichfaltigkeit der Dinge in der Welt bewirkt. Indeſſen kann nur Gott allein das Verhältniß und die Zuſtände aller Monaden überſchauen. Die endlichen Geiſter haben von den innern Verhältniſſen des Univerſums überhaupt nur eine dunkle Vorſtellung; denn ſonſt müßte jede endliche Monade der Gottheit gleich ſeyn; jene erkennen nur einen ſehr kleinen Theil der Dinge in der Welt, die ihnen entweder näher, oder in Beziehung auf ſie größer ſind, und daher eher wahrgenommen werden. Man kann nicht ſagen, daß die Monaden in Anſehung des Objects (der Welt) beſchränkt wären; jede derſelben ſtrebt dunkel nach dem Unendlichen; aber durch die Modification ihrer Erkentniß ſind ſie beſchränkt, oder ſie werden beſchränkt auf verſchiedene Weiſe durch die verſchiedenen Grade der Deutlichkeit ihrer Perceptionen. Dieſes gilt ſowohl von den einfachen Dingen, als von den zuſammengeſetzten. Alles in der Welt iſt voll, und die Materie ſteht in dem genaueſten Zuſammenhange; jede Bewegung eines Körpers hat ihren Effect in Beziehung auf die andere nach Verhältniß der Diſtanz; ſo daß folglich jeder Körper von allen Veränderungen afficirt wird, die im Univerſum vorgehn, und Gott, der alles durchſchaut, in jedem Körper erkennen kann, was im Univerſum vorgeht, und zwar nicht bloß die gegenwärtigen Ereigniſſe, ſondern auch alle vergangene und künftige.

Dreyzehntens: Die Seele kann nur in ſich ſelbſt dasjenige erkennen, was deutlich in ihr vorgeſtellt wird. Ihre geſamten Perceptionen vermag ſie nicht auf einmal zu erkennen, weil ſich dieſe in's Unendliche erſtrecken. Ungeachtet alſo jede erſchaffene Monade das ganze Univerſum vorſtellt, ſo ſtellt ſie ſich doch viel deutlicher denjenigen Körper vor, mit welchem ſie in Verbindung iſt, und deſſen Entelechie ſie ausmacht. So wie ferner dieſer Körper das ganze Univerſum ausdrückt, vermöge des Zuſammenhanges aller Materie in der Welt: ſo ſtellt auch die Seele das ganze Univerſum vor, indem ſie den Körper vorſtellt, welcher in einer beſondern Beziehung zu ihr gehört. Der mit der Monade verbundene Körper, von welchem die erſtere die Entelechie oder die Seele iſt, wird mit dieſer Seele ein lebendiges Geſchöpf oder ein Thier genannt. Der Körper eines jeden Thieres iſt immer organiſch. Denn da die Monade der Spiegel des Univerſums iſt, und in dieſem die vollkommenſte Ordnung herſcht; ſo muß auch die Ordnung in dem vorſtellenden Weſen, oder in den Perceptionen der Seele ſeyn, und folglich auch in den Körpern, nach welchen das Univerſum in jenen vorgeſtellt wird. Jeder organiſche Körper eines lebendigen Geſchöpfs iſt eine Art von göttlicher Maſchine, oder ein natürliches Automat, was alle künſtliche Automate unendlich übertrifft. Der Urheber der Natur konte aber dieſes göttliche Kunſtwerk zu Stande bringen, weil jeder Theil der Materie nicht nur wiederum in's Unendliche theilbar, ſondern auch wirklich in unendliche Theile getheilt iſt, von denen jeder eine beſondere Thätigkeit hat, indem es ſonſt unmöglich wäre, daß jeder Theil der Materie das ganze Univerſum darſtellte. Daher giebt es auch in dem kleinſten Theile der Materie eine Welt von leben-

lebendigen Geſchöpfen, Entelechieen, Seelen; und nichts im Univerſum iſt unbevölkert, unfruchtbar, todt; kein Chaos, keine Verwirrung, außer nur dem Anſcheine nach. Jeder lebendige Körper hat eine herſchende Entelechie in ſich, welche die Seele dieſes Thiers iſt; aber die Glieder dieſes Körpers ſind wiederum angefüllt mit andern lebenden Geſchöpfen, Pflanzen und Thieren, deren jedes abermals ſeine Entelechie oder herſchende Seele in ſich hat.

Vierzehntens: Alle Körper ſind in einem beſtändigen Fluſſe, ſo daß unaufhörlich neue Theile hinzukommen, und andere ſich abſondern. Die Seele verändert ihren Körper nur allmälig und gradweiſe, ſo daß ſie nie auf einmal aller ihrer Organe beraubt wird. Es giebt oft Metamorphoſen in den Thieren; aber eine Metempſychoſe hat nicht ſtatt, weil die Seelen nicht für ſich abgeſondert exiſtiren können. Im ſtrengen Sinne kann man daher auch nicht ſagen, daß Etwas eigentlich erzeugt werde, oder ſterbe. Was wir Erzeugung nennen, iſt bloß Entwickelung oder Verbindung (Zuwachs), und was wir Tod nennen, iſt Trennung oder Verminderung (Abnahme). Durch die Beobachtungen der Naturforſcher war damals entſchieden, daß organiſche Geſchöpfe niemals aus Fäulniß oder der chaotiſchen Materie entſtehen können, ſondern durchweg aus Samen, die eine gewiſſe Präformation des Geſchöpfs enthalten. Leibniz ſchloß alſo hieraus, daß der organiſche Körper nicht nur bereits vor der Empfängniß exiſtirt habe, ſondern auch die Seele in dieſem Körper; oder daß das ganze Thier präformirt geweſen ſey. Durch die Empfängniß wird das Thier nur zu einer Umbildung (Transformation) diſponirt, ſo daß es ein Thier von

einer andern Art wird. Einige Thiere werden mittelſt der Empfängniß zu einer höhern Stufe thieriſcher Geſchöpfe erhoben, und dieſe können Samenthiere (animalia ſpermatica) genannt werden; andere verändern ihre Art nicht, werden aber wie die edlern Thiere erzeugt und aufgelöſt. Die Zahl der auserwählten Thiere, die gleichſam auf eine größere Schaubühne treten, iſt ſehr klein. Wenn alſo kein Thier natürlich entſteht, oder natürlich untergeht, wenn es überhaupt keine eigentliche Erzeugung und keinen Tod im ſtrengen Sinne giebt; ſo erhellt, daß nicht bloß die Seele ein unzerſtörbarer Spiegel des Univerſums iſt, ſondern auch das Thier ſelbſt, obgleich ſeine Maſchine öfter zum Theile aufhört, und es eine organiſche Hülle verläßt, und eine andere annimt.

Funfzehntens: Aus den obigen Principien läßt ſich auch die Vereinigung, oder vielmehr die Zuſammenſtimmung (Conformität), der Seele und des organiſchen Körpers erklären. Die Seele befolgt ihre Geſetze, und der Körper ebenfalls die ſeinigen; beyde aber ſtimmen zuſammen überein vermöge der Harmonie, die unter allen Subſtanzen präſtabilirt iſt, ſoferne ſie alle Vorſtellungen des Univerſums ſind. Die Seelen handeln nach den Geſetzen der Finalurſachen, und ſtreben nach Zwecken und Mitteln; die Körper handeln nach den Geſetzen der wirkenden Urſachen oder der Bewegungen. Beyde Reiche aber, das Reich der Finalurſachen (cauſarum finalium), und das Reich der Cauſalurſachen (cauſarum efficientium), harmoniren mit einander.

Des Cartes ſah ein, daß die Seele den Körpern keine Bewegkraft mittheilen könne, weil immer dieſelbe Quantität der Bewegkraft in der

Mate-

Materie erhalten wird; er glaubte aber doch, daß die Seele die Direction der Bewegung der Körper ändern könne. Dies kam daher, weil zu ſeiner Zeit noch das Naturgeſetz unbekant war, nach welchem auch dieſelbe totale Direction der Bewegkraft in der Materie bleibt. Hätte er dieſes bemerkt, ſo würde er auf das Syſtem der präſtabilirten Harmonie gerathen ſeyn. Dieſem Syſteme gemäß handeln die Körper, als ob gar keine Seelen vorhanden wären, und die Seelen handeln, als ob es gar keine Körper gebe; und beyde, Seele und Körper, handeln ſo, als ob ſie gegenſeitig auf einander Einfluß hätten, der aber gar nicht ſtatt findet. Das Verhältniß zwiſchen Seele und Körper nach der leibniziſchen Hypotheſe läßt ſich durch zwey Uhren erläutern, die auf dieſelbe Stunde geſtellt ſind, und gleichen Gang haben; beyde harmoniren mit einander in ihren Veränderungen, wiewohl eine jede unabhängig von der andern wirkt.

Sechszehntens: Obgleich das Thier und die Seele nur mit der Welt überhaupt entſtehn und untergehen können; ſo iſt doch dies den vernünftigen Seelen oder Geiſtern beſonders eigenthümlich, daß ihre Samenthierchen als ſolche bloß gewöhnliche empfindende Seelen (animas ſenſitivas) haben; aber dadurch, daß ſie zur menſchlichen Natur mittelſt der wirklichen Empfängniß gelangen, werden dieſe ihre urſprünglich bloß empfindenden Seelen zum Range vernünftiger Geiſter erhoben. Zwiſchen den gewöhnlichen Seelen und den Geiſtern iſt auch der Unterſchied, daß jene die Spiegel der Geſchöpfe des Univerſums, dieſe aber außerdem zugleich die Ebenbilder der Gottheit ſelbſt oder des Urhebers der Natur ſind, die das Syſtem des Univerſums zu erkennen, und

durch einen Antheil an der göttlichen Architektonik etwas davon nachzuahmen vermögen, indem jeder Geiſt eine kleine Gottheit in ſeiner Art iſt. Daher ſind auch die Geiſter zu einer geſellſchaftlichen Verbindung mit Gott fähig, und Gott ſteht nicht bloß als Urheber zu ihnen in Beziehung, wie zu den übrigen Geſchöpfen, ſondern auch als Vater und Regent, als ob ſie ſeine Kinder und Unterthanen wären. Daher machen alle Geiſter einen Stat Gottes aus, das vollkommenſte Reich von allen unter dem vollkommenſten Monarchen. Dieſer göttliche Stat iſt die allgemeine moraliſche Welt in der natürlichen Welt; er iſt das erhabenſte unter den Werken Gottes, und in ihm beſteht die wahre Herrlichkeit Gottes, welche gar nicht ſeyn würde, wenn die vernünftigen Geiſter nicht die Größe und Güte Gottes erkennten und anbeteten. Die Weisheit und Allmacht Gottes leuchten überall aus dem Univerſum hervor; aber ſeine höchſte Güte offenbart ſich insbeſondre in der moraliſchen Welt. Es exiſtirt auch eine Harmonie zwiſchen dem Reiche der Natur und dem moraliſchen Reiche der Gnade, oder zwiſchen Gott als Baumeiſter der Weltmaſchine, und Gott als Regenten des Reichs der vernünftigen Geiſter. In dieſer Harmonie liegt der Grund, daß ſelbſt die Natur zur Gnade führt, und daß dieſe Erde zerſtört und wieder hergeſtellt wird, wenn die Regierung der Geiſter es fodert, daß einige beſtraft und andere belohnt werden. Gott als Architect der Natur ſtimt auch genau mit ſich ſelbſt als Geſetzgeber zuſammen; auf Verbrechen müſſen ſelbſt der mechaniſchen Anordnung des Naturlaufs gemäß Strafen folgen, ſo wie gute Handlungen mittelſt eben deſſelben Belohnungen nach ſich ziehen, wenn dieſes auch nicht immer und unmittelbar geſchieht. Uebrigens

gens bleibt in dem Reiche Gottes überhaupt keine gute Handlung ohne Vergeltung, und keine böſe ohne Strafe, und Alles in der Welt iſt zulezt auf die Wohlfarth und Glückſeligkeit des Guten gerichtet. Leibniz zeigte hier den Uebergang zur praktiſchen Philoſophie, ohne doch das Syſtem derſelben weiter zu entwickeln, und mit ſeinen theoretiſchen Principien zu vereinigen.

Eine beſondere Aufmerkſamkeit verdient Leibnizens rationale Theologie. Die Allmacht Gottes begreift ſowohl ſeine Unabhängigkeit von allen andern Dingen, als die Abhängigkeit aller andern Dinge von ihm. Die Unabhängigkeit Gottes zeigt ſich in ſeiner Exiſtenz und Thätigkeit; in ſeiner Exiſtenz, ſofern er nothwendig, ewig, und durch ſich ſelbſt iſt; in ſeiner Thätigkeit nach dem Naturbegriffe, ſofern er das freyſte Weſen iſt, und nur durch ſich ſelbſt zum Handeln beſtimt wird; nach dem moraliſchen Begriffe, ſofern kein höheres Weſen über ihm iſt, unter deſſen Geſetze er ſtände. Hingegen die Abhängigkeit der Dinge von Gott erſtreckt ſich ſowohl auf alle wirkliche Dinge, als auf alle mögliche, d. i. auf alle ſolche, die keinen innern Widerſpruch enthalten. Selbſt die möglichen Dinge, ob ſie gleich noch nicht wirklich exiſtiren, haben doch eine in der göttlichen Exiſtenz gegründete Realität; denn wenn Gott nicht exiſtirte, ſo würde gar nichts möglich geweſen ſeyn, und die Möglichkeiten ſind auch von Ewigkeit in den Ideen des göttlichen Verſtandes enthalten. Die wirklichen Dinge ſind aber in Anſehung ihrer Exiſtenz und Thätigkeit nicht bloß vom göttlichen Verſtande, ſondern auch vom göttlichen Willen abhängig; in Anſehung

ſehung der Exiſtenz, weil dieſe auf dem abſolut frenen Willen Gottes beruht; in Anſehung der Thätigkeit, weil Gott zu dieſer concurrirt, ſofern in ihr etwas Vollkommenheit iſt, als welche nur von Gott herrühren kann. Auch die gewöhnliche Concurrenz Gottes, die nicht zu den Wundern gehört, iſt zugleich eine unmittelbare und ſpecielle. Sie iſt unmittelbar, weil der Effect nicht darum von Gott abhängt, daß die Urſache deſſelben von Gott herrührt; ſondern weil Gott nicht minder und nicht entfernter zur Hervorbringung der Wirkung beyträgt, als zur Hervorbringung der Urſache ſelbſt. Sie iſt eine ſpecielle, weil ſie nicht allein auf die Exiſtenz und Thätigkeit des Gegenſtandes gerichtet iſt; ſondern auch auf die Qualitäten deſſelben und die Art ſeiner Exiſtenz, ſo weit etwas Vollkomnes darin liegt, als welche ſtets von Gotte, dem Vater des Lichts und Geber alles Guten, ausſtrömt.

Die Weisheit Gottes wird wegen ihrer Unermeßlichkeit Allwiſſenheit genannt. Da ſie die allervollkommenſte iſt, ſo umfaßt ſie alle Ideen und alle Wahrheit, kurz alles, was Object eines Verſtandes ſeyn kann, ſowohl das Mögliche, als das Wirkliche. Die möglichen zufälligen Dinge können betrachtet werden als abgeſondert, und als in ganze mögliche Welten, deren denkbare Mannichfaltigkeit unendlich iſt, coordinirt. Dieſe unendlich mannichfaltigen möglichen Welten werden jede von Gott aufs vollkommenſte erkannt, obgleich nur eine einzige unter ihnen zur Wirklichkeit gebracht iſt; denn mehr wirkliche Welten laſſen ſich nicht annehmen, da die gegenwärtige das ganze Univerſum der Geſchöpfe jedes Orts und jeder Zeit umfaßt, und hier das Wort Welt in dieſem

ſem Sinne gebraucht wird. Die wirkliche Erkentniß der gegenwärtig vorhandenen Welt, alles Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen in ihr, iſt eine anſchauliche Erkentniß (ſcientia viſionis), und unterſcheidet ſich von dem Denken der gegenwärtigen Welt als einer bloß möglichen lediglich dadurch, daß bey jener noch eine Erkentniß durch Reflexion hinzukomt, vermöge deren Gott auch ſeinen Rathſchluß erkennt, daß die gegenwärtige (urſprünglich bloß mögliche) Welt auch wirklich werde. Eines andern Fundaments des göttlichen Vorauswiſſens bedarf es nicht.

So wie die Weisheit oder die Erkentniß des Wahren die Vollkommenheit des Verſtandes iſt; ſo iſt die Güte oder das Streben nach dem Guten die Vollkommenheit des Willens. Jeder Wille hat ein Gut zu ſeinem Objecte, wenigſtens ein ſcheinbares; aber der göttliche Wille hat nichts Anderes, als das wahre Gut zum Gegenſtande. Zur Natur des Willens gehört Freyheit, welche darin beſteht, daß eine willkührliche Handlung aus der Selbſtſtändigkeit und Ueberlegung des handelnden Weſens entſpringe, und ſoglich die Nothwendigkeit zu handeln ausſchließe, wodurch die Ueberlegung aufgehoben wird. Die metaphyſiſche Nothwendigkeit, deren Gegentheil das Unmögliche iſt, wird hierbey ausgeſchloſſen; aber nicht die moraliſche, deren Gegentheil das Zweckwidrige iſt. Denn obgleich Gott niemals in ſeiner Wahl irren kann, und alſo immer das Zweckmäßigſte auswählt; ſo iſt doch dieſes ſeiner Freyheit ſo wenig entgegen, daß es vielmehr erſt derſelben die größte Vollkommenheit giebt. Es würde der Freyheit Gottes nur dann entgegen ſeyn, wenn bloß ein einziges Object des Willens möglich geweſen

wäre.

wäre. Diejenigen irren, oder drücken ſich zum mindeſten ſehr unangemeſſen aus, die nur das für möglich erklären, was wirklich wird, oder was Gott ausgewählt hat, daß es zum Daſeyn gelangen ſolle.

Der Wille kann eingetheilt werden in den vorhergehenden (voluntatem antecedentem) und den nachfolgenden (conſequentem), oder in den ſich zuneigenden (inclinatoriam) und den beſchließenden (decretoriam). Jener iſt unvollendet, dieſer iſt vollendet und abſolut. Der vorgängige Wille (voluntas antecedens) iſt durchaus ernſtlich und rein, und ja nicht zu verwechſeln mit der Velleität (velleitas), (wo Jemand Etwas wollen würde, wenn er könte, und wollen würde, daß er könte, was bey Gott gar nicht ſeyn kann), und auch nicht mit dem bedingten Willen (voluntas conditionalis). Der vorgängige Wille ſtrebt in Gott dahin, alles Gute zu bewirken, und alles Uebel zu vertilgen oder zu entfernen, ſo weit es ein Gut oder Uebel iſt. Der nachfolgende Wille (voluntas conſequens) entſpringt aus der Concurrenz aller vorgängigen Willensbeſtimmungen, damit, wenn die Effecte aller dieſer nicht zugleich ſtatt finden können, der möglich größte Effect erhalten werde, der ſich durch Weisheit und Macht erhalten läßt, dieſer nachfolgende Wille kann auch ein Rathſchluß (decretum) genannt werden. Die vorgängigen Willensbeſtimmungen ſind nicht durchaus vergeblich, ſondern haben auch ihre Wirkſamkeit, nur daß dieſe nicht immer vollſtändig iſt, ſondern durch die Wirkſamkeit der übrigen vorgängigen Willensbeſtimmungen beſchränkt wird. Der decretoriſche Wille, der aus allen inclinatoriſchen Willensbeſtimmungen entſpringt, hat immer eine vollſtändige Wirkung, ſobald

bald es dem Wollenden nicht an Vermögen zur Ausführung fehlt, was wenigſtens bey Gott niemals der Fall ſeyn kann. Es geht aber auch der Seligkeit und Vollkommenheit der wollenden Gottheit nichts ab, wenn gleich nicht ihr ganzer Wille ſeinen vollſtändigen Zweck erreicht; denn da Gott nur das Gute in dem Grade will, in welchem ein jedes Ding deſſelben fähig iſt, ſo geſchieht ſeinem Willen ein Genüge, wenn nur das mögliche beſte Reſultat erfolgt.

Der Wille wird ferner eingetheilt in den productiven, was die eigenen Thätigkeiten des handelnden Weſens betrifft, und in den permiſſiven (zulaſſenden) in Beziehung auf die Thätigkeiten anderer handelnder Weſen. Es iſt zuweilen erlaubt, etwas zuzulaſſen, d. i. es nicht zu verhindern, was nicht erlaubt iſt, ſelbſt zu thun; und das eigentliche Object des zulaſſenden Willens iſt nicht die Handlung, welche zugelaſſen wird, ſondern die Zulaſſung ſelbſt.

Mehrer der bisher angeführten Sätze bediente ſich Leibniz auch zur Begründung einer Theodicäe. Gott als das allmächtigſte, allweiſeſte, und allgütigſte Weſen hat unter allen möglichen Welten die beſte ausgewählt und erſchaffen. Gäbe es eine mögliche Welt, beſſer als die gegenwärtige, ſo würde Gott ſie unſtreitig ſtatt dieſer zur Wirklichkeit gebracht haben; und wäre eine andere mögliche Welt nur eben ſo gut, wie die gegenwärtige, geweſen, ſo hätte Gott keinen Grund gehabt, warum er dieſe der andern vorgezogen hätte. Hieraus, meynte Leibniz, würde ſich ſogar beweiſen laſſen, daß ſelbſt eine Welt ohne Uebel, falls ſie möglich wäre, doch nicht ſo gut, wie unſere gegenwärtige, ſeyn könne. Woher denn aber das Uebel und das Böſe in der Welt?

Man

Man kann das Uebel betrachten zuvörderſt aus dem metaphyſiſchen Geſichtspuncte. In dieſem iſt es nichts anders, als ein Mangel, eine Beſchränkung endlicher Weſen, die mit ihrer Endlichkeit unvermeidlich verbunden, und alſo auch von dem Grade der ihnen einwohnenden Vollkommenheit unzertrennlich iſt. Jene Beſchränkung beſteht eigentlich in dem, was das handelnde Weſen nicht thut, und hat alſo im ſtrengſten Verſtande nicht einmal eine wirkliche Urſache, ſo daß die Gottheit deßwegen gar keine Rechtfertigung nöthig hat. Das Uebel läßt ſich zweytens betrachten als phyſiſches und moraliſches. Das erſtere iſt ein Leiden der empfindenden Subſtanzen; das andere geht von endlichen freyen vernünftigen Geſchöpfen aus, und iſt Sünde. Dieſe letzteren Arten des Uebels waren freylich nicht in der Welt nothwendig; da es aber einmal metaphyſiſches Uebel gab, ſo waren ſie wegen der Exiſtenz dieſes in der Welt möglich. Nun iſt das größere Gute immer dem kleinern Uebel vorzuziehen, und um jenes willen mußte alſo auch dieſes zugelaſſen werden, wenn gleich die Gottheit daſſelbe unmittelbar bey der Weltſchöpfung weder veranſtaltet, noch gebilligt hat.

Ein Hauptſatz, auf welchem Leibniz die Rechtfertigung des metaphyſiſchen Uebels gründete, war der: daß es an ſich ſelbſt keine Realität, ſondern nur eine Negation, eine Schranke derſelben ſey. Denn das Uebel iſt im Widerſtreite mit dem Guten; zwey Realitäten aber können ſich nicht widerſtreiten, und in demſelben Subjecte verbunden einander in ihren Folgen aufheben; es iſt kein anderer Widerſtreit möglich, als zwiſchen Poſition und Negation;

gation; wenn alſo zwiſchen dem Uebel und dem Guten ein Widerſtreit obwaltet; ſo kann das Uebel nur für eine Negation gelten, die denn lediglich in der Endlichkeit und Unvollkommenheit der Geſchöpfe ihren Grund hat. So that Leibniz dar, daß auch die beſte Welt nicht ohne Uebel ſeyn konte, weil von ihr, als Inbegriffe endlicher Weſen, Mangel und Unvollkommenheit nicht zu trennen waren. Nach dem Princips des Beſten aber mußte Gott dennoch die Welt hervorbringen; ihr Daſeyn enthielt im Verhältniſſe zu dem mit ihr verbundenen Uebel ein unvergleichbar größeres Gut; und es würde der Weisheit und Güte Gottes zuwider geweſen ſeyn, dieſes darum nicht zur Wirklichkeit zu bringen, damit das unvergleichbar kleinere Uebel nicht zur Exiſtenz gelangte. Jedes erſchaffene Weſen enthält alſo den höchſten Grad der Güte und Glückſeligkeit, deſſen es vermöge ſeiner Natur und ſeiner Verhältniſſe zum Univerſum nur fähig iſt; und die Verbindung der Dinge im Univerſum iſt wiederum die möglich beſte, d. i. eine ſolche, aus welcher die größte Summe von Glückſeligkeit entſpringt. Daher dient in der Welt auch das phyſiſche und moraliſche Uebel, das eine Folge des metaphyſiſchen iſt, zum Wohle des Ganzen und als Mittel zum Guten. Die Gottheit rechtfertigte wegen des metaphyſiſchen Uebels Leibniz auch dadurch, daß er nur die Veranlaſſung oder das Fundament deſſelben für nothwendig erklärte; nicht aber die Wirklichkeit deſſelben, als welche zufällig iſt. Daß Uebel möglich ſind, iſt nothwendig, weil Gott einmal die beſte Welt ſchaffen mußte, und von dieſer das Uebel unzertrennlich war; hingegen daß Uebel wirklich ſind, iſt zufällig. Von Gott ſelbſt rührt nur das Gute her, oder Gott ſelbſt wollte nur das Gute; das Uebel hat in der Unvollkommenheit der Ge-

Geſchöpfe ſeinen Grund. Das Uebel floß alſo nicht aus der voluntas antecedens Gottes, ſondern aus der voluntas conſequens desſelben.

Leibniz fühlte, daß von allen Arten des Uebels das moraliſche am meiſten der Rechtfertigung bedürfe; er wandte alſo auch hierauf ſeine größte Aufmerkſamkeit. Zunächſt mußte der Grund desſelben in der Freyheit des Menſchen geſucht werden, die ſelbſt des größern Gutes wegen ſtatt fand, damit der Menſch der Zurechnung des Verdienſtes, und folglich einer durch eigene Spontaneität zu erwerbenden Glückſeligkeit fähig würde. Leibniz verwarf einerſeits die Behauptung eines blinden nothwendigen Schickſals, wodurch die Handlungen des Menſchen ohne ſein Wiſſen und Zuthun beſtimt würden, weil dabey gar keine Moralität möglich war, und die Exiſtenz des Guten und des Böſen ſeiner Behauptung auf das entſcheidendſte widerſprach; andererſeits aber verwarf er auch die Meynung von der gleichgültigen Freyheit wegen ihrer Unverträglichkeit mit dem Satze vom zureichenden Grunde. Er glaubte hier, zwiſchen Nothwendigkeit und Zufall einen Mittelweg zu finden. Nach ihm handelt der Menſch frey, wenn dieſem in den Verhältniſſen desſelben mehr entgegengeſetzte Handlungen phyſiſch möglich ſind, unter denen er diejenige wählen kann, welche ihm die vortheilhafteſte zu ſeyn ſcheint. Die Auswahl dieſer Handlung erfodert allerdings wiederum einen Beſtimmungsgrund; aber dieſer iſt von der Art, daß er den Menſchen wohl dazu motivirt, jedoch nicht zwingt, ſo daß folglich der Menſch frey bleibt, und ſich ſelbſt zu der Handlung beſtimt. Jedes Ereigniß im Univerſum geſchieht freylich unter einer bedingten Nothwendigkeit und Gewißheit; den freyen Handlungen

gen aber komt eine eigene Art der Nothwendigkeit, eine moraliſche, zu, wodurch die Möglichkeit des Gegentheils nicht aufgehoben wird, ſondern die auf der Wahl des Beſſern beruht. Ob nun gleich alle Veränderungen in der Welt unter gewiſſen Bedingungen ſtehen, ſo muß doch der Menſch, da er das Zukünftige nicht kennt, nach der Ueberlegung ſeiner Vernunft handeln; und ſo erhellt hier zugleich die Nothwendigkeit und der Nutzen der Strafen und Belohnungen als Mittel zum Guten.

Auch die göttliche Allwiſſenheit, wiewohl ſie untrieglich iſt, wird durch die Freyheit des Menſchen nicht aufgehoben. Gott erkennt alle möglichen künftigen Dinge, und unter dieſen auch den frey handelnden und frey ſündigenden Menſchen. Dadurch wird aber die Zufälligkeit der Handlungen des Menſchen nicht zur Nothwendigkeit gemacht. Das Böſe hat demnach ſeinen Grund in der freyen menſchlichen Natur, und die Schuld deſſelben iſt der Gottheit nicht aufzubürden, da ſie dem Menſchen Freyheit verlieh, um ihn eines deſto größern Gutes fähig werden zu laſſen, bey dieſer Freyheit aber die Möglichkeit des Böſen unvermeidlich war. Ueberdem hat es die Gottheit nicht an mannichfaltigen Mitteln fehlen laſſen, den Menſchen vom Böſen abzuziehen, und das Böſe ſelbſt zum Guten zu kehren. Da Leibniz nach der Lehre der Bibel den Fall Adams und die Erbſünde als hiſtoriſch wirklich annahm; ſo glaubte er, daß die Seelen der Nachkommen Adams ſchon im Adam ſelbſt mit der Sünde behaftet worden vermöge der Präexiſtenz der Seelen *).

Die

*) Ueber Leibnizens Monadologie und Theodicée

Die Veranlaſſung zu der Theodicäe hatte dem Leibniz die Skepſis des Bayle gegeben, der, wie oben umſtändlicher ausgeführt iſt, die Mängel der bisherigen Theodicäen, die Widerſprüche in den Lehren der ältern Philoſophen und Theologen von der Güte und Gerechtigkeit Gottes, und dem Verhältniſſe dieſer göttlichen Eigenſchaften zu den mit Freyheit ſündigenden Menſchen, lebhaft und eindringlich hervorgehoben hatte. Die Ausflüchte, zu welchen dieſe Skepſis zu nöthigen ſchien, daß man entweder ein blindes Schickſal annahm, oder die Vernunft ſchlechthin dem Glauben unterordnete, wie Bayle ſelbſt wollte, oder mit Des Cartes eine völlig gleichgültige Freyheit ſtatuirte, auf welche Gott gar keinen Einfluß habe, waren entweder für die Vernunft unbefriedigend, und verſtrickten in ein neues Labyrinth von Inconſequenzen und Irrthümern, oder waren ſo wenig tröſtlich, daß die Vernunft ſich unmöglich dabey beruhigen konte. Hauptſächlich war es der Widerſtreit des Offenbarungsglaubens und der Vernunft, der ſich hier zeigte, wodurch die Gemüther bedrängt wurden, da man jenen damals noch ganz anders beurtheilte, als itzt. Auch die erhabene geiſtvolle Freundinn Leibnizens, die Königinn Sophie Charlotte von Preußen, fand ſich durch die Bekantſchaft, die ſie mit Bayle's Zweifeln gemacht hatte, beunruhigt, und

cäe S. *Leibnitii* Principia philoſophiae in gratiam Principis Eugenii conſcripta, — Principes de la nature et de la grace. — Syſteme de la nature et de la communication des ſubſtances. Dieſe drey Schriften ſtehn im zweyten Bande der Opp. in der Ausgabe von Du Tens. — Eſſay de Theodicée ſur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal. Par Mr. *Leibniz*; à Amſterdam 1710. 1714. 1720. 8. Auch in den Opp.

und dieſes bewog Leibnizen, der ganzen Materie eine neue ſorgfältige Unterſuchung zu widmen.

Er bemühte ſich daher vorläufig, die Grundſätze feſtzuſtellen, auf welchen die Harmonie des Glaubens und der Vernunft beruhen müſſe, oder nach welchen ein etwaniger Widerſtreit derſelben zu beurtheilen und zu entſcheiden ſey. Denn nicht nur Bayle meynte, die Freyheit der philoſophirenden Vernunft nicht anders behaupten zu können, als wenn er dieſe völlig mit dem Glauben entzweyte; ſondern Leibniz ſelbſt ſah ſich genöthigt, gegen manche Dogmen des Kirchenglaubens zu ſtreiten, und folglich die rechtmäßigen Anfoderungen dieſes vorher genauer zu beſtimmen. Er gieng hierbey von dem Satze aus: daß zwey Wahrheiten einander nicht widerſprechen können. Folglich kann auch zwiſchen den Glaubenslehren, als geoffenbarten Wahrheiten, und denen, welche die menſchliche Vernunft natürlicher Weiſe erkennt, kein Widerſtreit ſtatt finden. Inzwiſchen nahm er einen Unterſchied an zwiſchen ſolchen Wahrheiten, deren Gegentheil ſchlechthin unmöglich iſt, und ſolchen, deren Nothwendigkeit nur von der einmal von Gott gewählten Ordnung der Natur abhängt. Die letzteren können aufgehoben werden durch ein Wunder, wenn nehmlich ihre Bedingung aufgehoben wird. Den erſteren aber kann keine geoffenbarte Wahrheit widerſprechen; in Anſehung ihrer kann auch der Glaube nie mit der Vernunft im Widerſtreite ſeyn, und der Glaube vermag nichts gegen eine richtige Demonſtration. Giebt es nun wirklich einen Widerſtreit zwiſchen geoffenbarten und philoſophiſchen Sätzen, ſo kann derſelbe nur ſolche Gegenſtände betreffen, denen eine phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeit zukomt, welche

Gott durch Aufhebung ihrer Bedingung ſelbſt aufheben kann. Leibniz bemerkte zugleich, daß diejenigen, welche einen Widerſpruch zwiſchen der Offenbarung und Philoſophie behaupteten, die Begriffe von Erklären und Begreifen, Beweiſen und Vertheidigen, mit einander verwirrten. Die Geheimniſſe der Offenbarung können erklärt, aber nicht begriffen werden; ſie ſind zwar nicht durch Vernunft erweislich, aber ſie laſſen ſich doch vertheidigen. Dies ſind die Principien, nach denen Leibniz das Verhältniß der Vernunft und Offenbarung aufzuklären, ihren Widerſtreit zu ſchlichten, und die Verwirrung, welche Bayle in die Anſprüche beyder gebracht hatte, zu heben ſuchte *)

Leibnizens Syſtem der präſtabilirten Harmonie gewann eine Anhängerinn in der Prinzeſſinn von Wallis, der an der Newtonſchen Vorſtellungsart vom Weltſyſteme beſonders anſtößig war, daß hier angenommen wurde, die Welt könne nicht durch ſich ſelbſt in ihrer regelmäßigen Ordnung fortdauern; ſondern bedürfe zuweilen der ausbeſſernden Hand Gottes und einer neuen göttlichen Bewegung; anſtatt daß nach der Leibniziſchen Lehre die einmal beſtimte Harmonie des Univerſums immer dieſelbe blieb, wie es der Gottheit würdiger zu ſeyn ſchien. Ein Engliſcher Geiſtlicher, dem die Prinzeſſinn ihre Meynung mittheilte, und der dem Newtonſchen Syſteme ergeben war, bemühte ſich, das leztere in einem ſchriftlichen Aufſatze zu vertheidigen, und warf dagegen dem Leibniziſchen vor, daß in demſelben die göttliche Vorſehung aufgehoben würde. Die Prinzeſſinn ſchrieb hierüber an Leibniz. Dieſer antwortete, daß ihm die na- tür

*) *Leibnitii* Opp. T. I. p. 60 ſq.

türliche Religion in England in Verfall zu gerathen ſcheine, da Einige die Seele, Andere ſogar die Gottheit, zu einer körperlichen Subſtanz machten, indem Locke die Immaterialität der Seele bezweifelte, und Newton den Raum für das Organ Gottes erklärte, wodurch Gott die Dinge empfände, als ob dieſe nicht ganz von ihm abhängig seyen; und auch der Welt mit der Behauptung, daß ſie immer ausgebeſſert werden müſſe, eine Unvollkommenheit aufbürde, die der Ehre Gottes nachtheilig ſey. Die Beantwortung dieſes Briefes übertrug hierauf die Prinzeſſinn dem Samuel Clarke; und ſo entſtand der berühmte und für die rationale Theologie lehrreiche Streit zwiſchen Leibniz und dieſem.

Clarke gab der Newtonſchen Behauptung: der Raum ſey das Werkzeug Gottes, die Deutung: daß Gott durch ſeine unmittelbare Gegenwart jedes Ding an dem Orte empfinde, wo es ſey; er ſey allen Dingen ſo gegenwärtig, wie die Seele ihren Vorſtellungen im Gehirne; nur in dieſem Sinne halte Newton den Raum für das Senſorium der Gottheit. Die vom Newton behauptete zuweilen nöthige Ausbeſſerung der Welt bedeute im Weſentlichen nichts Anders, als die Regierung und Erhaltung derſelben. Durch die präſtabilirte Harmonie nach dem Satze vom Grunde werde Gott von der Welt und der Erhaltung derſelben ausgeſchloſſen; er werde als ein unnützer und müſſiger König vorgeſtellt; und dieſes führe zum Fatalismus. Auch könne dadurch dem Atheismus Gelegenheit gegeben werden zum Triumpfe, indem die Reihe der Gründe von den Begebenheiten und Erſcheinungen in der Welt in die Ewigkeit ſich verlieren könne. Leibniz vertheidigte hingegen ſein Sy-

Syſtem; er rechtfertigte die Autorität des Satzes vom Grunde; zeigte, daß die bloße Gegenwart Gottes zur Vorſtellung der Dinge nicht hinreiche, ſondern daß dazu eine Wirkung Gottes erfodert werde; daß die Vortrefflichkeit der Welt, als eines göttlichen Kunſtwerks, die ununterbrochne beſtändige Fortdauer ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit nothwendig mache; daß Gott, wenn man ihn Intelligentiam mundanam nenne, zur Weltſeele werde. Clarke erkannte die Gültigkeit des Satzes vom Grunde; meynte aber doch, daß in gleichgültigen Fällen, z. B. ob eine beſtimte Materie an dieſem oder jenem Orte ſey, der bloße Wille Gottes ohne Grund entſcheide, und daß der uneingeſchränkte Gebrauch des Satzes vom Grunde den Fatalismus unvermeidlich nach ſich ziehe. Ferner: Zur Vorſtellung der Dinge ſey die Gegenwart Gottes, wenn auch nicht hinlänglich, doch ſchlechthin nothwendig; die göttliche Verbeſſerung der Welt beziehe ſich nicht auf die Gottheit, ſondern auf uns; geriethe auch das Sonnenſyſtem dereinſt in Unordnung, ſo könne es gleich wieder hergeſtellt werden; ſowohl der dermalige Zuſtand des Univerſums, als eine etwa eintretende Unordnung deſſelben, lägen zugleich im Rathſchluſſe Gottes; die Weisheit Gottes beſtehe nicht darin, daß er die Dinge ewig mache, ſondern daß ſie ſo lange dauerten, wie es ihm beliebe; Gott werde durch die Newtonſche Lehre nicht mit der Weltſeele identificirt; denn er ſey gegenwärtig in und außerhalb der Welt, deren Erhaltung ſich nicht bloß auf die Erhaltung der Kräfte, ſondern auch auf die Handlungen ſelbſt erſtrecke.

Leibniz erwiederte ſeinem Gegner; daß den bloßen Willen zum Grunde einer That annehmen, nichts Anders ſey, als allen Grund leugnen, und dies ver-

vertrage ſich nicht damit, daß doch die Gültigkeit des Satzes vom Grunde zugeſtanden werde. Die Meynung, daß der Raum ein Attribut der Gottheit ſey, ſey in ſich ſelbſt widerſprechend; denn der Raum ſey theilbar, und Gott werde alſo dadurch zu einem theilbaren Weſen gemacht. Er ſelbſt (Leibniz) erklärte den Raum für die bloße Ordnung zugleich ſeyender, ſo wie die Zeit für die Ordnung auf einander folgender Dinge. Wäre der Raum ein wirkliches Ding, ſo ſey kein Grund da, warum ein Ding hier oder dort exiſtire, weil der Raum durchaus einförmig ſey. Nähme man hingegen an, daß der Raum nichts an ſich Wirkliches ſey, ſondern bloß Verhältniſſe der Dinge ausdrücke, ſo falle dieſe Frage weg. Eben ſo könne nach der obigen Erklärung der Zeit nicht weiter gefragt werden: warum Gott die Welt nicht früher oder ſpäter erſchaffen habe? Auch entwickelte Leibniz hieraus die Unmöglichkeit einer örtlichen Allgegenwart Gottes, weil dieſe wiederum die Ausgedehntheit und Theilbarkeit des göttlichen Weſens zur Folge haben würde. Eine Unordnung in dem regelmäßigen Weltlaufe ſey unmöglich, da Gott jeder derſelben von Ewigkeit her vorzubeugen gewußt habe.

Clarke wußte nun ſeinem überlegnen philoſophiſchen Gegner nichts Gründliches weiter zu antworten. Er antwortete inzwiſchen. Er behauptete abermals die gleichgültige Wahl Gottes, ohne ſie zu erweiſen; verwirrte Leibnizens Theorie von Raum und Zeit, ohne ſie zu widerlegen. Um ſeine eigene Theorie durchzuſetzen, ſtellte er folgende Behauptungen auf: Wenn der Raum eine Ordnung der Dinge wäre, ſo würden die Geſtirne, falls ſie in ihrer Ordnung an einen andern Ort geſetzt würden, doch immer noch an

an demſelben Orte ſeyn. Der Raum ſey keine Subſtanz, ſondern eine Folge von dem Daſeyn des unendlichen Weſens; er ſey eine Unermeßlichkeit. Der unendliche Raum ſey weſentlich untheilbar; wenn gleich Gott alſo auch örtlich allgegenwärtig ſey, ſo wäre er deßhalb doch nicht in Raum und Zeit getheilt, ſeiner Subſtanz und Exiſtenz nach.

Leibniz ließ ſich die Mühe nicht verdrießen, ſeine eigenen und die Begriffe ſeines Gegners weiter aufzuklären, und die Verwirrungen und Widerſprüche in den letztern hervorzuheben. Er berief ſich auf ſeinen Grundſatz des Nicht zu unterſcheidenden, welchen er hier mit der größten Beſtimtheit und Deutlichkeit vortrug, vermöge deſſen die Exiſtenz zweyer oder mehrer durchaus identiſcher Dinge unmöglich ſey, um daraus die Unmöglichkeit einer Wahl zwiſchen ihnen darzuthun. Er entwickelte weiter die eigenthümlichen Vorzüge ſeiner Theorie von Raum und Zeit, und ſeines Satzes vom zureichenden Grunde. Clarke wurde indeſſen durch Alles dieſes nicht bewogen, ſeine Behauptungen aufzugeben; ſondern beharrte dabey, und wiederholte ſie. Leibniz deckte noch einmal die Schwäche ſeines Gegners auf, und dieſer zeigte ſie nochmals ſelbſt; denn was eigentlich in ſeiner Vorſtellungsart gegen das Leibniziſche Syſtem Gründliches lag, und was für Leibniz in der That unwiderleglich war, ahndete er nur dunkel, und verſtand es nicht zu vertheidigen. Er behielt jedoch gegen Leibniz das letzte Wort, da der Tod deſſelben die Fortſetzung des Briefwechſels unterbrach. Der vornehmſte Gewinn aus dieſem für die Philoſophie, und namentlich für das Leibniziſche Syſtem, merkwürdigen Streite, beſtand in der hier erörterten neuen Theorie von Raum

und

und Zeit, und in der Aufhellung der Grundſätze und Begriffe, welche der leibniziſchen Philoſophie eigenthümlich ſind *).

Ich habe oben angemerkt, daß Leibniz den Uebergang von der theoretiſchen Philoſophie zur praktiſchen in ſeinem Syſteme der Monadologie angedeutet; aber die letztere nicht vollſtändig ausgeführt habe. Indeſſen laſſen ſich doch ſeine Begriffe von dieſer, die in ſeinen Werken zerſtreut ſind, zuſammenſtellen, und unter einen gemeinſchaftlichen Geſichtspunct bringen.

Das Recht iſt ein gewiſſes moraliſches Vermögen, und die Verbindlichkeit iſt eine gewiſſe moraliſche Nothwendigkeit. Es wird hier aber unter einer moraliſchen Nothwendigkeit eine ſolche verſtanden, welche bey einem guten Men-

*) La Metaphyſique de *Newton*, ou parallele des ſentimens de *Newton* et de *Leibniz*, par Mr. *de Voltaire;* à Amſterdam 1750. 8. Auch in V's Werken. — Vergleichung der Leibniziſchen und Newtonſchen Metaphyſik, wie auch verſchiedener anderer philoſophiſcher und mathematiſcher Lehren beyder Weltweiſen, angeſtellt und dem Herrn von Voltaire entgegengeſetzt von Ludw. Martin Kahle; Göttingen 1741. 8. Franzöſiſch à la Haye 1747. 8. — Eſſay d'une conciliation de la metaphyſique de *Leibniz* avec la phyſique de *Newton*, par Mr. *Beguelin;* in den Memoires de l'academie de Berlin a. 1766. Deutſch in: Hißmann's Magazin für die Philoſophie und ihre Geſchichte B. V. S. 160. — A collection of papers, which paſſed between the late learned Mr. *Leibniz* and Dr. *Clarke* in the years 1715 and 1716, relating to the principles of natural philoſophy and religion. By *Sam. Clarke;* London 1717. 8. Deutſch überſetzt von Joh. Heinr. Köhler mit einer Vorrede von Wolf; Frankfurt 1720. 8.

Menſchen eben ſo viel vermag, als die natürliche. Ein guter Menſch iſt derjenige, der alle andere Menſchen liebt, ſo weit es die Vernunſt erlaubt. Die Gerechtigkeit iſt die Regiererinn der Neigung der Menſchenliebe; daher kann ſie die Liebe des Weiſen genannt werden, d. i. eine ſolche Liebe, welche den Vorſchriften der Weisheit folgt. Lieben heißt an der Glückſeligkeit des Andern Freude finden, oder dieſe zu ſeiner eigenen Glückſeligkeit rechnen. Wenn ein ſchöner Gegenſtand zugleich der Glückſeligkeit empfänglich iſt, ſo geht die Neigung zu ihm in wahre Liebe über. Die Liebe zu Gott übertrifft aber alle andere, weil Gott am innigſten geliebt werden kann, indem er zugleich das glückſeligſte und der Liebe würdigſte Weſen iſt; und da er außerdem die höchſte Weisheit und Güte beſitzt, ſo geht ſeine Glückſeligkeit nicht nur in die unſrige über, wenn wir weiſe ſind, d. i. ihn lieben, ſondern er bewirkt auch unſere Glückſeligkeit ſelbſt.

Die Weisheit iſt daher nichts anders, als die Wiſſenſchaft der Glückſeligkeit. Aus dieſer Quelle fließt das Naturrecht, welches drey Grade hat: das ſtrenge Recht in der vergeltenden Gerechtigkeit; die Billigkeit, oder, im engern Sinne, die Liebe in der austheilenden Gerechtigkeit; endlich die Frömmigkeit oder Rechtſchaffenheit in der allgemeinen Gerechtigkeit. Man kann dieſe drey Grade der leibniziſchen Vorſtellungsart gemäß auch ſo bezeichnen: Gerechtigkeit, Billigkeit, moraliſches Wohlwollen. Hieraus entſpringen die bekanten praktiſchen Grundſätze: Beleidige Niemand; Gieb einem Jeden das Seinige; Handle moraliſch edel oder fromm. Das ſtrenge Recht enthält die Vorſchrift, Niemand zu beleidigen, damit er nicht im State klagbar werde; außerhalb dem

Sta-

State iſt es das Recht des Krieges. Ein höherer Grad des Rechts kann Billigkeit oder auch Liebe genannt werden, weil er über die Strenge des bloßen Rechts hinausgeht, und ſich auf diejenigen Verbindlichkeiten erſtreckt, nach welchen wir unſer ſtrenges Recht gegen Andere nicht ausüben, auch wenn wir dazu befugt wären. So wie es alſo der geringſte Grad der Rechtlichkeit iſt, Niemanden zu beleidigen, ſo iſt es ein mittlerer Grad derſelben, allen Menſchen zu nützen, ſo weit es einem Jeden zuträglich iſt, oder ein Jeder es verdient, wenn man auch nicht im Stande iſt, Alle zu begünſtigen. Der letztere iſt demnach die juſtitia diſtributiva, die einem Jeden das Seinige zu geben befiehlt. Hierher gehören die bürgerlichen Geſetze im State, welche auf die Glückſeligkeit der Unterthanen abzielen, und auch bewirken, daß Unterthanen, welche Fähigkeit zu Etwas haben, dieſe Fähigkeit auszubilden, und die dadurch zu erwerbende Geſchicklichkeit zu erlangen vermögen; daß ſie erbitten dürfen, was Andern die Billigkeit obliegt zu leiſten. In dieſem Sinne der Rechtlichkeit werden Verdienſte geſchätzt, und finden Privilegien, Belohnungen, Strafen im State ſtatt. Der höchſte Grad der Rechtlichkeit kann den Namen Frömmigkeit oder Rechtſchaffenheit führen. Das ſtrenge Recht vermeidet, Andere elend und unglücklich zu machen; die höhere Rechtſchaffenheit aber iſt auf die Glückſeligkeit derſelben gerichtet, ſoweit ſie in dieſem irdiſchen und vergänglichen Leben möglich iſt.

Um in einem allgemeinen Beweiſe darzuthun, daß Alles Moraliſch Gute nützlich, und Alles Moraliſch ſchändliche verderblich ſey, muß man die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes, als Urhebers des Univerſums, annehmen; dann ſieht man ein,

daß die Menſchen, als vernünftige der Moralität fähige Weſen, in dem vollkommenſten State leben unter einem Regenten, der wegen ſeiner Weisheit nicht getäuſcht werden, deſſen Macht ſich kein Sterblicher entziehen kann, und der unſerer Liebe ſo würdig iſt, daß es ſelbſt zur Glückſeligkeit gehört, einem ſolchen Gotte und Regenten zu dienen. Durch ſeine Allmacht und Vorſehung wird bewirkt, daß die Redlichkeit zur That wird; daß Niemand beleidigt wird, außer nur durch ſich ſelbſt; daß keine gute Handlung ohne Belohnung, keine böſe ohne Strafe bleibt. Denn in dem allgemeinen Weltſtate wird nichts vernachläſſigt, bleibt nichts unbeachtet und vergolten. Deßwegen wird auch die Rechtſchaffenheit die allgemeine Gerechtigkeit (juſtitia univerſalis) genannt, weil ſie alle übrige Tugenden in ſich begreift. Denn was ſonſt ſich auf andere Menſchen nicht zu beziehen, und dieſe folglich auch nicht anzugehn ſcheint, z. B. wenn wir unſern Körper oder unſer Eigenthum misbrauchen, das iſt, auch außerhalb den menſchlichen Geſetzen, durch das Naturrecht oder durch die ewigen Geſetze des göttlichen Regenten verboten, indem wir unſer Daſeyn und Eigenthum der Gottheit verdanken, und es das Intereſſe des Univerſums erfodert, daß Niemand ſich und das Seinige misbrauche.

Außer den ewigen Geſetzen, welche die vernünftigen Weſen verbinden, die eine göttliche Abkunft und Autorität haben, giebt es auch noch ein willkührliches poſitives Recht (jus voluntarium), das auf Herkommen beruht, oder von einer Obrigkeit beſtimt iſt. Im State bekomt das bürgerliche Recht von demjenigen ſeine Kraft, welcher die höchſte Gewalt beſitzt; außerhalb dem State aber, unter denen, welche

auf

auf gleiche Weiſe eine höchſte Gewalt haben, unter Völkern, gilt ein willkührliches Völkerrecht, das durch eine ausdrückliche oder ſtillſchweigende Uebereinkunft der Völker feſtgeſtellt worden iſt. Dieſes willkührliche Recht braucht inzwiſchen nicht bey allen Völkern und für alle Zeiten dasſelbe zu ſeyn; denn nicht Alles gefällt Allen, oder gefällt immer. Die Grundlage des Völkerrechts iſt das Naturrecht ſelbſt. Dasjenige Volk, oder diejenige Perſon im Volke, hat gleiche Rechte mit allen andern, oder drückt eine Perſon für das Völkerrecht aus, welcher die öffentliche Freyheit zukomt, ſo daß ſie nicht in der Gewalt eines Andern iſt, und für ſich das Recht des Kriegs und des Friedens hat; ob ſie gleich übrigens gewiſſe Verbindlichkeiten gegen ein anderes Volk haben mag. Iſt die Autorität einer ſolchen Volksperſon groß, ſo erhält ſie den Namen eines Potentaten, und hat die Souverainität, die gleichwohl noch eine andere höhere Gewalt im State nicht ausſchließt. Demjenigen wird die Souverainität gewöhnlich beygelegt, der Freyheit und Macht genug hat, um ſich in die Angelegenheiten der Völker mit Autorität durch Unterhandlungen oder Waffen miſchen zu können. In den Freyſtaten gilt eine bürgerliche Perſon gleich einer Volksperſon, weil ſie an der Entſcheidung des öffentlichen Willens Antheil hat. Iſt durch die Fundamentalgeſetze des Stats nicht hinreichend dafür geſorgt, daß man zu einer beſtimten Entſcheidung des allgemeinen Willens gelange; ſo hat ſeine Form etwas Unregelmäßiges, und er kann ſich nicht erhalten.

Es iſt hier nicht der Ort, eine ausführliche Kritik des Leibniziſchen Syſtems zu unternehmen, da dieſes ſelbſt hier nicht in einer irgend erſchöpfenden

Voll-

Vollſtändigkeit, ſondern nur ſeinen charakteriſtiſchen Hauptmomenten nach dargeſtellt werden konte. Indeſſen mögen folgende allgemeine Bemerkungen zur Beurtheilung der Gültigkeit und des Werthes deſſelben hier Platz finden.

Leibniz nahm als Kriterium der Wahrheit überhaupt den Satz des Widerſpruchs an, und gründete alſo auf dieſem auch die Metaphyſik, worin ihm in der Folge die Wolfiſche Philoſophie treu blieb. Das Carteſianiſche Princip der Wahrheit der Erkentniß, die Evidenz derſelben im Bewußtſeyn, wurde von ihm mit Recht verworfen, weil es ſo ſehr der Täuſchung und dem Misbrauche ausgeſetzt iſt, und ſelbſt ein höheres Kriterium zur Beurtheilung und Anwendung vorausſetzt. Allein durch den Satz des Widerſpruchs war die Realerkentniß, oder die Metaphyſik als Inbegriff der Principien dieſer, auch im geringſten nicht begründet, da nur die Logik oder das formale Denken auf ihm beruht. Die Metaphyſik muß richtig nach logiſchen Geſetzen gedacht ſeyn, und inſoferne ſteht ſie unter dem Satze des Widerſpruchs, ihrer formalen Beſchaffenheit nach. Hingegen die Wahrheit ihres Inhalts wird dadurch nicht verbürgt, oder vielmehr es läßt ſich aus dem Satze des Widerſpruchs gar keine Erkentniß von realem Inhalte entwickeln. Wenn man die letztere auf dem logiſchen Wege gewonnen zu haben wähnt: ſo iſt ſie entweder erträumt, und beſteht aus lauter logiſchen formellen Begriffen, die gar keine Realität ausſagen; oder ſie iſt erſchlichen, daß man durch eine unbemerkte Inconſequenz das logiſche Princip verließ, und irgend ein anderes, wiewohl unerkanntes oder undeutlich gedachtes, vorausſetzte; wovon denn Widerſprüche und

Incon-

Inconſequenzen im metaphyſiſchen Syſteme ſelbſt noth- wendig die Folge ſeyn müſſen. Es war alſo vortreff- lich, daß Leibniz die Methode der Mathematiker empfahl, ſofern bloß von der Strenge und Bündigkeit des philoſophiſchen Raiſonnements in logiſchem Be- trachte die Rede war; allein es entgieng ihm, daß die apodiktiſche Gewißheit der Mathematik nicht bloß auf der Methode beruhe, ſondern auf einem ganz andern Grunde, den er unaufgeklärt ließ; und daß noch we- niger die reale Wahrheit eines philoſophiſchen Syſtems ſich auf dem Principe der Logik erbauen laſſe.

Bey der Suppoſition des Princips vom Wider- ſpruche als Grundſatzes der menſchlichen Erkentniß überhaupt war es ſehr begreiflich, daß Leibniz durch Analyſe der Begriffe von den Dingen mittelſt des Ver- ſtandes das abſolute Weſen der Dinge erkennen und beſtimmen zu können meynte. Er intellectuirte die Er- ſcheinungen, als ob ſie nicht Erſcheinungen wären, und hieraus gieng urſprünglich ſein berühmtes Mona- denſyſtem hervor, das auf der einen Seite einen trans- ſcendentalen Schein von Wahrheit an ſich trug, der es dem Erfinder und ſeinen Anhängern annehmlich machte; auf der andern aber doch auch ſeine Schwäche für die prüfende Skepſis der Vernunft nicht verbergen konte. Sinnlichkeit und Verſtand wurden vom Leibniz nicht als für ſich ſpecifiſch verſchiedene Er- kentnißquellen geſondert; er räumte jener nur das Ver- mögen ein, die Dinge verworren wahrzunehmen und vorzuſtellen; der Verſtand iſt es erſt, der die verwor- renen Merkmale unterſcheidet, verbindet, und ſo Deut- lichkeit und Wahrheit in die Erkentniß hineinbringt; ſo daß der ganze Unterſchied der Sinnlichkeit und des Verſtandes auf einen bloß logiſchen des Grades der

Deut-

Deutlichkeit und Beſtimtheit der Erkentniß hinaus läuft; wobey denn Leibniz auch auf die Meynung gerathen konte und mußte, daß ſich die transſcendentalen Prädicate der Dinge durch den bloßen reinen Verſtand erkennen und beſtimmen ließen.

Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt, wie die Verwirrung der Sinnlichkeit und des Verſtandes in Anſehung ihres Verhältniſſes zur Erkentniß den Leibniz in die Schlingen der Amphibolie der Reflexionsbegriffe verſtrickt, oder zur Verwechslung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen verleitet habe. Statt vorher den Ort der Begriffe ihrem Inhalte nach in einer der beyden ſpecifiſch verſchiedenen Erkentnißquellen, der Sinnlichkeit oder dem Verſtande, zu beſtimmen, und dieſer Ortbeſtimmung gemäß eine transſcendentale Vergleichung unter ihnen anzuſtellen; verglich Leibniz die Begriffe ſchlechthin, und beſtimte ihr Verhältniß nur logiſch, ohne daran zu denken, ob eine Vergleichung unter ihnen transſcendental möglich ſey, und ob nicht das angegebene Verhältniß in der Beziehung desſelben entweder auf die Dinge als Erſcheinungen, oder auf die Dinge als reine Verſtandesgegenſtände, falſch ſey. Daher kam es denn, daß er den reinen Verſtandesgegenſtänden nothwendige Merkmale beylegte, die nur von den Erſcheinungen gelten, und umgekehrt den Erſcheinungen nothwendige Merkmale, welche ſich nur auf reine Verſtandesobjecte d. i. auf leere Begriffe beziehen. Die Leibniziſche Monadologie iſt in dieſer Hinſicht ein ſehr intereſſanter und lehrreicher hiſtoriſcher Beweis ſowohl für die Richtigkeit der Kantiſchen ſpecifiſchen Unterſcheidung zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand, als für die Unzulänglichkeit und Falſchheit einer bloß logiſchen

ſchen Trennung dieſer beyden Vermögen, wie ſie beym leibniziſchen Syſteme zum Grunde liegt.

Gleich der leibniziſche Begriff der Elemente des Univerſums oder der Monaden, als abſolut einfacher Dinge, kann ſich nicht behaupten und hebt ſich ſelbſt auf. Wird die Monade außerhalb des Raumes verſetzt, und nicht als Erſcheinung, ſondern als reines Verſtandesobject gedacht; ſo iſt ſie ein durchaus leerer Begriff, der eine bloße Verſtandesfunction ausſagt, aber nicht im geringſten ein reales Ding darſtellt. Wird ſie innerhalb des Raumes verſetzt, ſo iſt ſie Erſcheinung, zuſammengeſetzt und theilbar; denn nichts, was im Raume iſt, kann einfach ſeyn. Leibnizens Behauptung, daß das Zuſammengeſetzte doch zuletzt aus einfachen Elementen beſtehen müſſe, oder daß es kein Zuſammengeſetztes geben könne, wenn es nicht zuletzt ein Einfaches gäbe, iſt falſch; denn da dies Zuſammengeſetzte allemal etwas Räumliches oder im Raume Befindliches ſeyn muß, ſo geht die Theilung desſelben in's Unendliche fort. Nun ſtatuirte freylich Leibniz nicht den Raum als Etwas objectiv von den Dingen Verſchiedenes; er erklärte ihn vielmehr bloß für die Ordnung neben einander ſeyender Dinge, ſo wie die Zeit für die Ordnung auf einander folgender Dinge. Auf dieſe Art glaubte er die Theilbarkeit der Monaden, die aus der Exiſtenz derſelben im Raume fließen würde, von ihnen ablehnen zu können. Allein dieſe Erklärung des Raumes iſt wiederum ungegründet. Der Raum würde alsdenn die Exiſtenz von Dingen vorausſetzen, deren Ordnung neben einander er ausmachte; anſtatt daß umgekehrt die Dinge die Exiſtenz des Raumes vorausſetzen, weil ohne dieſen kein Außereinanderſeyn, und keine numeriſche Ver-

ſchiedenheit der Dinge möglich iſt. Auch würde bey der Leibniziſchen Erklärung der Raum an und für ſich genommen nichts weiter, als ein von den Verhältniſſen der Dinge abſtrahirter Begriff ſeyn, wobey die apodiktiſche Gewißheit und Evidenz der Geometrie unmöglich wäre. Folglich die Monade als reiner Verſtandesgegenſtand iſt ein leerer Begriff, und ſtellt nicht das Ding an ſich dar; als Erſcheinung aber iſt ſie zuſammengeſetzt, und nicht mehr Monade; ſo daß der Begriff der Monade überhaupt entweder leer iſt, eine bloß logiſche Form, oder, wenn er real ſeyn ſoll, ſich ſelbſt aufhebt. Leibniz verkannte die Regel zur Verhütung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe: Bey reinen Verſtandesobjecten geht die Materie vor der Form her, oder Materie und Form fallen zuſammen; allein bey Erſcheinungen geht die Form vor der Materie her, d. i. die Möglichkeit einer Erſcheinung der Materie nach, ſetzt den Raum a priori der Form nach voraus, und eben deßwegen iſt die Erſcheinung nie einfach, ſondern immer ins Unendliche theilbar.

Eine ähnliche Täuſchung durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe bewog Leibniz, den Satz des Nicht zu unterſcheidenden (principium identitatis indiſcernibilium) als allgemeinen Grundſatz bey der Erkentniß der Dinge aufzuſtellen: Die Dinge müſſen, jedes von dem andern, verſchieden ſeyn, damit ſie unterſchieden werden können; denn ſonſt machten ſie zuſammen nur Ein Ding aus, und wären indiſcernibilia. Von den Erſcheinungen gilt dieſer Satz allerdings; denn ſofern dieſe im Raume vorgeſtellt werden müſſen, ſind ſie eine von der andern, wenigſtens numeriſch verſchieden, und das war es auch, was Leibnizen verführte, den Satz auf die

die Dinge überhaupt auszudehnen. Allein von den Dingen überhaupt gilt er nicht; denn gerade die reinen Verſtandesobjecte müſſen außerhalb des Raumes gedacht werden, und dieſe ſind bloße logiſche Bejahungen und fallen zuſammen. Nun ſollen aber eben die Monaden reine Verſtandesobjecte ſeyn, und demnach iſt der Satz des Nicht zu unterſcheidenden auf die Monaden nicht anwendbar, wiewohl Leibniz ſeine Monadologie vorzüglich auf demſelben gründete.

Da Leibniz die Monaden als abſolut einfache Elementar-Subſtanzen des Univerſums annahm; ſo konte er freylich die Möglichkeit einer äußern phyſiſchen Einwirkung derſelben auf einander nicht zugeben, einer ſolchen Einwirkung nehmlich, wodurch Veränderungen im Zuſtande der Monaden hervorgebracht würden; und er mußte vielmehr alle Veränderungen der Monaden für immanente erklären, und aus einem innern Principe der Thätigkeit der Monaden herleiten. Die Art, wie Leibniz die Veränderlichkeit der Monaden des ganzen Univerſums aus ihrem innern Principe entwickelte; wie er alle dieſe Veränderungen auf dunkle, klare und deutliche Perceptionen zurückführte; wie er das ganze Univerſum als einen Inbegriff vorſtellender Kräfte oder Seelen, mit und ohne Bewußtſeyn, in verſchiedenen Graden der Vollkommenheit, darſtellte, hat ungemein viel Sinnreiches und Erhabnes, und iſt an ſich ſehr conſequent, ſobald die Prämiſſen zugeſtanden werden. Es iſt nur ſchade, daß es um dieſe Prämiſſen ſo mißlich ausſieht. Ein anderer Fehler dieſer Leibnitziſchen Hypotheſe iſt, daß ſie völlig idealiſtiſch iſt, indem ſie zwar nicht die Exiſtenz der Objecte außer uns (der Monaden und ihrer mannichfaltigen Zuſammenſetzungen), aber

doch die Abhängigkeit des Ich von den Objecten, und die Einwirkung dieſer auf jenes, ſchlechthin aufhebt, und unſere ganze Erkentniß auf eine innere Verknüpfung der Vorſtellungen, die aus dem Principe der Monaden hervorgehn, zurückführt; daher alle Einwürfe ſie treffen, welche ſich überhaupt gegen den Idealismus mit Grunde vorbringen laſſen.

Die Endlichkeit der Monaden führte den Leibniz auf einen Urgrund ihres Daſeyns, die Gottheit, ſo wie ihre Uebereinſtimmung zu einem zweckmäßigen Ganzen auf das Syſtem der präſtabilirten Harmonie, die er denn insbeſondre zur Erklärung der Verbindung zwiſchen Seele und Körper anwandte. Von dieſem Syſteme der präſtabilirten Harmonie iſt aber der entſchiedenſte Determinismus als Folge unzertrennlich, wie ſich dieſes auch bey den nachherigen Streitigkeiten, welche die Wolfiſche Philoſophie veranlaßte, ſo wenig es Wolf ſelbſt und ſeine Schule, und manche Leibnizianer ſpäterhin und noch gegenwärtig, zugeſtehen wollten, aufs unverkennbarſte geoffenbart hat. Denn wenn alle unſere Vorſtellungen und Thätigkeiten von Ewigkeit durch die Gottheit mit den Vorſtellungen und Thätigkeiten aller übrigen Monaden des Univerſums in ein harmoniſches Verhältniß geſetzt ſind; ſo daß unſer dermaliger Zuſtand für die Gottheit ein Spiegel des dermaligen, vergangenen und künftigen Zuſtandes des Univerſums iſt; wie kann da noch von Freyheit der menſchlichen Handlungen die Rede ſeyn?

Es fehlt hier allerdings nicht an mancherley Ausflüchten, die aber Leibniz eigentlich um ſo weniger benutzen konte, je unbedingter er die Gültigkeit des Satzes vom Grunde anerkannte und vertheidigte.

Der

Der Mittelweg, den er hier zwiſchen Fatalismus und der gleichgültigen Freyheit, nach welcher Handlungen ohne allen Grund geſchehen können, einſchlagen zu dürfen glaubte, daß zwar jede Handlung einen Beſtimmungsgrund haben müſſe, daß der Menſch aber doch alsdenn frey handle, ſofern er unter mehr ihm phyſiſch möglichen Handlungen zu wählen im Stande ſey, und durch den Beſtimmungsgrund ſeiner Wahl nicht nothwendig motivirt werde: dieſer Mittelweg war nur erträumt, und wurde in der That durch Leibnizens Syſtem ſelbſt abgeſchnitten. Denn in der ewig vorher beſtimten Harmonie der Monaden iſt jede Handlung begründet, und die Wahl des Menſchen unter mehr möglichen Handlungen, da ſie ſelbſt ihren Grund in der präſtabilirten Harmonie hat, iſt nie wirklich, ſondern immer nur ſcheinbar frey. So wie die menſchlichen Handlungen durch die präſtabilirte Harmonie beſtimt ſind, ſo müſſen ſie erfolgen, und eine entgegengeſetzte Handlung, wie ſie doch durch Freyheit möglich ſeyn müßte, iſt, ſo lange der Weltplan derſelbe bleibt, wirklich unmöglich. Iſt auch in der präſtabilirten Harmonie auf die Freyheit des Menſchen gerechnet worden, ſo iſt dennoch dieſe Freyheit nur ſcheinbar; denn ſie wird immer durch den Satz vom Grunde bedingt, und auch durch die Allwiſſenheit Gottes beſtimt. Gott kann nicht irren. So wie alſo die menſchlichen Handlungen im göttlichen Verſtande geſetzt ſind, müſſen ſie erfolgen, und wenn auch Gott durch das bloße Vorauswiſſen die Handlungen nicht determinirt, ſo iſt er doch zugleich auch Schöpfer der Monaden, in den ſich zuletzt die Gründe aller Thätigkeiten derſelben verlieren, und der folglich auch dieſe Gründe zuletzt beſtimt. Daher hat auch von den Anhängern der leibniziſchen Philoſophie

der Indeterminism nie mit Bündigkeit erwieſen werden können; denn der unbedingte Gebrauch des Satzes vom Grunde, welchen ſie ſich, wie ihr Vorgänger, erlaubten, war ihnen immer im Wege, und trieb ſie im Cirkel herum, indem ſie ihm zufolge ſich genöthigt ſahen, die gleichgültige Freyheit zu leugnen, und auf der andern Seite eine Freyheit, die nach Beſtimmungsgründen handelt, ohne gleichwohl durch den Satz vom Grunde nothwendig bedingt zu ſeyn, nicht zu bewähren vermochten.

Daß der Menſch alle Gründe ſeiner Handlungen nicht überſieht, als welche nur von Gott durchſchaut werden, beſſert die Sache des Indeterminismus nicht. Denn wenn ich nur insofern frey handle, als ich die höhern Beſtimmungsgründe meiner Handlungen, durch welche ich doch eigentlich determinirt werde, nicht kenne; ſo iſt meine Freyheit nichts mehr als eine Täuſchung, die ſich ſchon dadurch als ſolche ankündigt, daß ich die Gründe meiner Handlungen nicht kenne. Eben danach iſt die Frage, ob die Handlungen des Menſchen durch äußere Gründe überhaupt, dieſe mögen von ihm eingeſehen werden können oder nicht, determinirt werden? und wenn ſolche äußere Gründe zugeſtanden werden, ſo iſt der Determinism zugeſtanden, mag man auch dem Menſchen die Kentniß derſelben abſprechen. Dieſe Schwierigkeiten, welche aus der leibniziſchen Lehre von der präſtabilirten Harmonie gegen die Freyheit erwachſen, waren es, die Clarke ahndete und zum Theile hervorhob; nur daß er auch ſeinerſeits die Freyheit nicht auf eine andere genugthuende Art zu ſichern vermochte, und daher Leibnitzen nicht befriedigend widerlegen konte, der ihn immer mit dem Satze vom Grunde in die Enge trieb.

Der

Der Fatalism folgt auch aus der Lehre von der präſtabilirten Harmonie nicht bloß in Beziehung auf die Freyheit des Menſchen, und die Moralität der vernünftigen Weſen, ſondern auch in Beziehung auf die Weltordnung überhaupt. Die göttliche Erhaltung und Regierung der Welt wurde dadurch aufgehoben; und Clarke hatte nicht Unrecht, wenn er ſagte, daß die Gottheit dabey als ein müſſiger unnützer Regent vorgeſtellt werde. Iſt die Weltmaſchine in allen ihren Veränderungen, ſie mögen nach Naturgeſetzen oder nach Freyheit erfolgen, präſtabilirt, ſo iſt für die Gottheit durchaus nichts weiter zu thun übrig. Die Vorſehung beſteht eben darin, daß die Gottheit die Welt in dem Laufe der Urſachen und Wirkungen allgegenwärtig erhält, und ihre Uebereinſtimmung mit dem Reiche der Freyheit bewirkt. Dies war auch wohl im Weſentlichen der Sinn, welchen Newton mit ſeiner Aeußerung, daß das Univerſum zuweilen der beſſernden Hand Gottes bedürfe, verband; denn hält man ſich genau an den Worten dieſer Aeußerung, ſo kann ſie freylich nicht zugegeben werden, und braucht auch nicht zugegeben zu werden, unbeſchadet übrigens der Lehre von der Vorſehung. Da Leibniz aber alles, auch das Reich der Freyheit, auf die präſtabilirte Harmonie zurückführte, ſo war der Begriff der göttlichen Vorſehung in ſeinem Syſteme entweder ganz leer, oder er hatte einen ganz andern Sinn.

Alle die bisher bemerkten Schwächen des Leibnitziſchen Syſtems verrathen ſich auch, und zwar noch auffallender, in der Theodicäe. Alles muß einen zureichenden Grund haben, und folglich auch das Uebel in der Welt. Aber welcher iſt der zureichende Grund des letztern? Die eigentliche Antwort, welche

Leibniz auf dieſe Frage gab, iſt dieſe: Das Princip des Beſten (daß das Beſte zum Daſeyn gelange) iſt der zureichende Grund vom Daſeyn des Uebels. Denn da Gott nach jenem Principe die beſte Welt nothwendig ſchaffen mußte, dieſe aber, als Inbegriff endlicher Weſen, ohne Unvollkommenheit und Uebel unmöglich war, ſo mußte er auch das leztere zur Wirklichkeit gelangen laſſen; und ſo hat das Uebel darin ſeinen Grund, daß die beſte Welt exiſtirt.

Aber wenn auch das Princip hier zugeſtanden würde, daß Gott nach ſeiner Weisheit und Güte das Beſte nothwendig zur Wirklichkeit bringen mußte, obgleich die Skepſis dagegen einzuwenden hätte, daß Gott an ſich ſelbſt ſchon das Beſte und Vollkommenſte ſey, und es zur Erhöhung ſeiner Vollkommenheit gar keiner Schöpfung endlicher Weſen bedurfte; ſo iſt doch eben die Frage: ob es gerade dem Principe des Beſten gemäß war, daß eine ſo unvollkomne Welt, wie dieſe, von Gott geſchaffen wurde?

Gott hat das Uebel nicht gewollt, ſagt Leibniz, aber wegen des größern Guten, das mit der Welt zum Daſeyn gelangte, ließ er jenes zu. Dieſes Zulaſſen heißt entweder, daß Gott das Uebel nicht habe hindern können, oder daß er es billigte und deßwegen nicht hindern wollte; das Erſtere widerſpricht der Allmacht; das Andere der Heiligkeit Gottes. Das Zulaſſen des Uebels durch die Gottheit kann alſo überhaupt nicht ſtatt finden. Da ohnehin der zureichende Grund der Welt in Gott enthalten iſt; ſo folgt, daß auch der zureichende Grund des Uebels in ihm ſeyn müſſe, wodurch aber die Gottheit ſelbſt zum Principe der Unvollkommenheit wird, was abermals

mals ihrer Natur widerſpricht. Entweder hätte alſo Gott gar nicht ſchaffen, oder das Uebel hätte in der Welt fehlen müſſen.

In der Behauptung, daß das Uebel eine bloße Schranke und Negation der Realität ſey, und als ſolche einerſeits nothwendig zur Natur endlicher Weſen gehöre, andererſeits der Gottheit, deren Geſchöpfe nicht ſo vollkommen ſeyn konten, wie ſie ſelbſt, nicht zur Laſt gelegt werden könne, wurde Leibniz ebenfalls durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe getäuſcht. Er wandte den Satz: Realitäten können ſich nicht widerſtreiten, der allerdings von reinen Verſtandesgegenſtänden gilt als bloß logiſchen Bejahungen, auch auf Gegenſtände der Sinnlichkeit oder Erſcheinungen an, wo er nicht gilt. Der Schmerz oder das phyſiſche Uebel ſteht allerdings im Widerſtreite mit der Luſt, das Böſe mit dem Guten, und beyde ſind Realitäten, die in demſelben Subjecte verbunden einander gegenſeitig in ihren Folgen aufheben. Iſt aber das Uebel eben ſowohl eine Realität als das Gute, ſo läßt es ſich nicht bloß aus der Endlichkeit der empfindenden und vernünftigen Subſtanzen herleiten und rechtfertigen, und es fällt der Gottheit zur Laſt, ſofern es als ein reelles Product dieſer erſcheint.

Das moraliſch Böſe und die Möglichkeit deſſelben in der beſten Welt konte Leibniz wohl auf die Nothwendigkeit der Freyheit für eine Ordnung vernünftig ſinnlicher Weſen zurückführen. Allein es blieb auch hier die Schwierigkeit zurück, warum Gott Intelligenzen zum Daſeyn erhob, die durch den Einfluß ihrer ſinnlichen Natur beſtändig zur Thorheit und zum Laſter gereizt werden, welchen Anreizungen die Meiſten unterliegen. Außerdem hob Leibniz

ſelbſt, wie oben gezeigt worden, durch ſein Syſtem der präſtabilirten Harmonie die Freyheit auf, und da er die Cauſalverbindung der Seele mit dem Körper leugnete, ſo war die ganze Charakterentwickelung des Menſchen zum Böſen, wie zum Guten, ein von Gott ſelbſt angeordneter Mechanismus. Daß endlich das Uebel in der Welt oft Mittel zum Guten iſt, kann wohl dienen, es in Beziehung auf die Menſchen als erträglicher vorzuſtellen; allein die Gottheit wird hierdurch wegen des Daſeyns desſelben überhaupt nicht gerechtfertigt. Auch die ganze Theodicäe Leibnizens iſt daher als ein mislungener philoſophiſcher Verſuch zu betrachten.

Nach der obigen Erörterung und Beurtheilung des Leibniziſchen Syſtems im Allgemeinen, wovon, wie ich ſchon bemerkt habe, ſeine Theorie des Erkentnißvermögens ausgeſchloſſen iſt, die ich in Verbindung mit der Lockiſchen demnächſt darſtellen werde, will ich nun erſt einige Erläuterungen hinzufügen, ſowohl Leibnizens Meynungen über andere merkwürdigere philoſophiſche Vorſtellungsarten, die in ſeiner Epoche gangbar waren, als auch desſelben beſondere Unterſuchungen einzelner philoſophiſcher Gegenſtände, betreffend.

Zu den intereſſanten Kritiken damals berühmter Philoſopheme und Hypotheſen gehört zuvörderſt die Kritik der Cudworthiſchen Hypotheſe von den plaſtiſchen Naturen, bey welcher Leibniz zugleich das Verhältniß ſeiner eigenen Monadologie zu jener Hypotheſe erläuterte. Er erklärte, daß er auch wirklich Lebensprincipien annehme, die in der ganzen Natur verbreitet und unſterblich ſeyen, weil es untheilbare Subſtanzen oder vielmehr Einheiten

ſeyen,

ſeyen, ſo wie die Körper Mannichfaltigkeiten oder Aggregate von Subſtanzen, die durch die Trennung ihrer Theile der Zerſtörung unterworfen ſind. Die Monaden ſind alſo mit den vom Leibniz angenommenen Lebensprincipien identiſch. Jene Lebensprincipien oder Seelen haben Perceptionen und Appetit. Fragt man: ob ſie ſubſtantielle Formen ſeyen? ſo komt es auf die Bedeutung an, welche man dem Ausdrucke: ſubſtantielle Formen, beylegt. Werden ſie ſo verſtanden, wie Des Cartes ſie verſtand, wenn er gegen Regis behauptete, daß die vernünftige Seele eine ſubſtantielle Form des Menſchen ſey, ſo antwortet Leibniz auf die Frage bejahend. Hingegen iſt die Antwort verneinend, wenn der Ausdruck ſo gedeutet wird, wie diejenigen ihn deuten, welche ſich einbilden, daß es eine ſubſtantielle Form eines Steines, oder andern nicht organiſchen Körpers gebe, da die Lebensprincipien bloß den organiſchen Körpern zukommen können. Freylich iſt nach dem Leibnizischen Syſteme kein Theil der Materie, in welchem ſich nicht eine unendliche Menge organiſcher und beſeelter Körper befände; aber daraus folgt nicht, daß jeder Theil der Materie als ſolcher beſeelt ſey, ſo wie wir einen mit Fiſchen angefüllten Teich nicht beſeelt nennen, obgleich die Fiſche beſeelt ſind.

Der Unterſchied, welchen Leibniz zwiſchen ſeinem Begriffe von den Lebensprincipien und denen der ältern Philoſophen feſtſtellt, läuft auf Folgendes hinaus. Die ältern Philoſophen glaubten, daß die Lebensprincipien entweder ſelbſt die Richtung der Bewegung der Körper änderten, oder doch der Gottheit zur Aenderung derſelben Gelegenheit gäben; anſtatt daß Leibniz dieſe Aenderung in den Bewe-

gungen der Natur leugnet, als welche vielmehr von Gott nothwendig präſtabilirt ſind. In Anſehung der Cudworthiſchen Hypotheſe ſtimmte Leibniz darin bey, daß die Geſetze des Mechanismus ganz allein kein Thier hervorbringen können, ſobald vorher noch gar keine Organiſation der Materie ſtatt findet. Cudworth hat hierin mit Recht den Alten, die das Gegentheil meynten, und auch dem Des Cartes widerſprochen, dem, wie Leibniz ſich hier ausdrückt, die Verfertigung des Menſchen ſo wenig koſtete, der aber ſich auch dafür um deſto mehr von der Wahrſcheinlichkeit entfernte. Leibniz ſetzt hier noch hinzu, daß die von einer göttlichen Weisheit angeordnete Materie weſentlich und überall organiſirt ſeyn müſſe; daß folglich in den Theilen jeder natürlichen Maſchine wiederum Maſchinen in's Unendliche enthalten, und immer organiſche Körper einer in dem andern eingewickelt ſind; ſo daß weder jemals ein ganz neuer organiſcher Körper ohne alle Präformation hervorgebracht, noch ein ſchon exiſtirendes Thier gänzlich vernichtet werden kann. Aber eben deßwegen meynte Leibniz auch nicht nöthig zu haben, mit Cudworth zu gewiſſen immateriellen plaſtiſchen Naturen ſeine Zuflucht nehmen zu müſſen. Im Gegentheile die Präformation und der unendliche Organismus geben materielle plaſtiſche Naturen an die Hand, um zu erklären, was einer Erklärung bedarf; da hingegen die immateriellen plaſtiſchen Naturen eben ſo wenig nothwendig, als zu der Erklärung hinreichend ſind. Uebrigens ſchwächen diejenigen, welche plaſtiſche Naturen, materielle oder immaterielle, ſtatuiren, den phyſiſchtheologiſchen Beweis des Daſeyns Gottes gar nicht, ſofern derſelbe von dem bewundernswürdig weiſen Baue der Thiere entlehnt wird; vorausgeſetzt daß die Vertheidiger der

imma-

immateriellen plaſtiſchen Naturen eine beſondere göttliche Direction zugeſtehen; und diejenigen, welche mit Leibniz eine materielle bildende Urſache behaupten, nicht bloß eine ununterbrochene Präformation, ſondern auch eine urſprüngliche göttliche Vorherbeſtimmung einräumen *).

Auch die Vertheidigung Leibnizens gegen manche Gegner des Syſtems der präſtabilirten Harmonie kann zur weitern Aufklärung dieſes dienen. Der Abbé Foucher **) hatte unter mehr andern minder bedeutenden Einwürfen dem Leibniz die Frage vorgelegt: Wenn das Syſtem der präſtabilirten Harmonie auch möglich ſey, was ließe ſich bey dieſem Kunſtwerke des Urhebers der Natur für ein Endzweck denken? Leibniz antwortete, daß die genaue Correſpondenz der Subſtanzen unter einander durch ihre eigenen Geſetze, die jede derſelben urſprünglich empfangen habe, doch an ſich etwas bewundernswürdig Schönes, und ihres Urhebers vollkommen würdig ſey. Foucher hatte ferner gefragt: Warum Gott ſich nicht begnügt habe, bloß die Gedanken und Modificationen der Seele hervorzubringen, ohne die unnützen Körper, welche die Seele doch weder bewegen, noch erkennen kann? Die Antwort, meynte Leibniz, ſey leicht. Es habe darin ſeinen Grund, erwiederte er, daß Gott gewollt habe, es ſollten eher mehr als weniger Subſtanzen in der

*) S. Conſiderations ſur les Principes de Vie, et ſur les Natures Plaſtiques par l'Auteur du Syſteme de l'Harmonie préétablie in Leibnitii Opp. T. II. p. 39. ſq.

**) S. Journal des Savans Sept. 1695. Avril. 1696. Vgl. Leibnit. Opp. T. II. p, 67.

der Welt ſeyn, und daß eben derſelbe zugleich für gut gefunden habe, daß den Modificationen der Seele etwas Aeußeres entſpreche. Eine ſchlechthin unnütze Subſtanz giebt es nicht; alle Subſtanzen tragen zur Abſicht Gottes bey. Auch bemerkte Leibniz, er habe gar nicht geradehin behauptet, daß die Seele die Körper nicht erkenne, obgleich dieſe Erkentniß ohne Einfluß der einen auf die andern bewirkt wird. Selbſt dagegen erhebe er eben keine Schwierigkeit, daß die Seele den Körper bewege; und ſo wie ein Copernicaner vom Aufgange der Sonne, ein Platoniker von der Realität der Materie, ein Carteſianer von der Realität der empfindbaren Qualitäten ſpricht, nur unter der Bedingung, daß man ihn recht verſteht, was er eigentlich damit ſagen will; ſo läßt ſich auch in gewiſſem Verſtande mit Wahrheit ſagen, daß die Subſtanzen auf einander einwirken, nehmlich in dem Verſtande, daß die eine die Urſache der Veränderungen in der andern iſt zufolge der Geſetze der präſtabilirten Harmonie. Foucher hatte außerdem noch den Einwurf gemacht, daß die Körper ſich in einer gewiſſen Lethargie befinden müßten nach dem Leibnizischen Syſteme, und daß ſie ohne Thätigkeit ſeyn würden, während die Seele ſie in Thätigkeit wähnte. Dies, antwortete Leibniz, könne gar nicht eintreten, wegen der unfehlbaren Uebereinſtimmung zwiſchen Körper und Seele, welche die göttliche Weisheit präſtabilirt habe. Es exiſtiren gar keine träge, unnütze, unthätige Maſſen, von denen Foucher ſpricht. Ueberall iſt Thätigkeit; kein Körper iſt ohne Bewegung, und keine Subſtanz ohne Kraftäußerung.

Ein anderer Gegner des Syſtems der präſtabilirten Harmonie war Bayle. Dieſem wollte jenes Syſtem

Syſtem beſonders in ſeiner Anwendung auf die Verbindung zwiſchen Seele und Körper nicht einleuchten, und er trug in dem Artikel ſeines Wörterbuchs Rorarius mehr Bedenklichkeiten dagegen vor, wobey er jedoch zugleich die lebhafteſte Hochachtung gegen Leibnizens philoſophiſches Talent, und deſſen Gelehrſamkeit bezeugte. Bayle konte unter andern bey der Leibnizischen Hypotheſe die Verbindung der innern willkührlichen Handlungen nicht begreifen, vermöge deren die Seele eines Hundes Schmerz empfinden würde nach unmittelbar vorhergegangener Empfindung der Freude, ſelbſt wenn ſie allein im Univerſum exiſtirte. Leibniz hatte nehmlich geſagt, daß die Seele, und wenn nichts als Gott und ſie in der Welt vorhanden wären, doch Alles das empfinden würde, was ſie gegenwärtig empfindet, und hierauf bezog ſich Bayle's Einwurf. Um dieſe ſeine Aeußerung zu erklären oder zu rechtfertigen, erinnerte Leibniz, daß er hier nur eine Fiction gebraucht, und etwas ſupponirt habe, was natürlicherweiſe nie wirklich der Fall ſeyn könne, bloß um deutlich zu machen, wie die Empfindungen der Seele nichts weiter als eine ſucceſſive Entwickelung deſſen wären, was ſchon in ihr enthalten ſey. Uebrigens bringt es die Natur einer jeden erſchaffenen Subſtanz mit ſich, daß ſie ſich unaufhörlich in einer gewiſſen Ordnung verändert, welche ſie willkührlich (ſpontanément) durch alle die Zuſtände leitet, die ihr begegnen werden, ſo daß derjenige, der alles ſieht, in dem gegenwärtigen Zuſtande der Subſtanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Geſetz der Ordnung, das die Individualität jeder beſondern Subſtanz beſtimt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder andern Subſtanz und im ganzen Univerſum vorgeht. Peut être que je n'avance rien de trop har-

hardi, ſi je dis, que je peux *demontrer* tout cela, ſetzt hier Leibniz hinzu; mais à préſent il ne ſ'agit, que de le ſoutenir comme une hypothéſe poſſible, et propre à expliquer les phénomènes. Auf dieſe Weiſe nun bringt das Geſetz der Veränderung in der Subſtanz des Thiers den Uebergang von der Freude zum Schmerze mit ſich, in dem Augenblicke, wo ſich eine Aufhebung der ſtetigen Reihe der Veränderungen in dem Körper des Thiers äußert (dans le moment, qu'il ſe fait une ſolution de continu dans le corps de l'animal), weil das Geſetz der untheilbaren Subſtanz dieſes Thiers darin beſteht, dasjenige vorzuſtellen, was in dem Körper des Thiers ſo vorgeht, wie wir es erfahren, und ſelbſt alles was ſich in der Welt zuträgt, in Beziehung auf dieſen Körper vorzuſtellen. Denn die Einheiten der Subſtanz ſind nichts anders, als verſchiedene Concentrationen des Univerſums, das nach den verſchiedenen Geſichtspuncten vorgeſtellt wird, die es unterſcheiden.

Bayle fand ferner nach dem Leibniziſchen Syſteme unverträglich die Spontaneität der Seele mit den Empfindungen des Schmerzes, und überhaupt mit allen Perceptionen, die ihr misfallen. Leibniz wollte dieſe Unbegreiflichkeit aufheben durch eine Unterſcheidung zwiſchen Spontaneität und Freyheit (Spontanée et Volontaire). Jedes Weſen, das freye Willkühr hat, hat auch Spontaneität (Tout volontaire eſt ſpontanée); aber es giebt ſpontane Handlungen, die ohne Wahl geſchehen, und die folglich nicht willkührlich frey ſind. Es hängt nicht von der Seele ab, ſich immer ſolche Empfindungen zu verſchaffen, die ihr gefallen, weil die Empfindungen, welche ſie haben wird, von denen abhangen, welche ſie gehabt hat.

Gegen

Gegen die innere thätige Kraft, welche Leibniz den Formen der Körper beylegte, wandte Bayle ein, daß dieſe Kraft doch die Reihe der Handlungen nicht kenne, welche ſie hervorbringen ſolle. Denn die Erfahrung lehrt uns, daß wir in dem gegenwärtigen Augenblicke gar nicht wiſſen, was für Perceptionen wir nach einer Stunde haben werden. Leibniz antwortete: Die innere Kraft, oder vielmehr die Seele (Form), der Körper erkennt zwar die Reihe der hervorzubringenden Perceptionen nicht deutlich; aber empfindet ſie doch verworren. Es giebt in jeder Subſtanz Spuren von Allem, was ihr begegnet iſt, und was ihr begegnen wird. Aber dieſe unendliche Menge der Perceptionen hindert uns, ſie zu unterſcheiden; ſo wie, wenn wir einen Lärm eines ganzen Volkshaufens hören, wir eine Stimme nicht von der andern unterſcheiden können. Uebrigens iſt der gegenwärtige Zuſtand einer Subſtanz allemal eine natürliche Folge des vorhergehenden, und nur die unendliche Intelligenz kann die ganze Reihe überſehen; denn ſie ſchließt das Univerſum in ſich, ſowohl in den Seelen, als in jedem Theile der Materie.

Bayle wurde durch die Antworten Leibnizens nicht befriedigt. In einer neuen Ausgabe ſeines Wörterbuchs gab er zwar zu, daß Leibniz den Gegenſtand der Frage mehr aufgeklärt habe, und daß deſſen Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie, falls ſie möglich wäre, der Carteſiſchen vorzuziehen ſey, weil ſie eine erhabene Idee vom Schöpfer des Univerſums gebe, und jeden Begriff eines Wunders Gottes bey der Harmonie, namentlich zwiſchen Körper und Seele, entferne. Aber gerade die Möglichkeit der präſtabilirten Harmonie war es, die er bezweifelte.

Um dieſe Unmöglichkeit auffallender zu machen, führte er ein Beyſpiel an, das doch verhältnißmäßig noch unendlich leichter zu bewirken wäre. Er verglich die leibnizische Hypotheſe mit der Suppoſition eines Schiffs, das, ohne von Jemand regiert zu seyn, durch ſich ſelbſt nach einem beſtimten Hafen gelangte. Bayle hielt es zwar nicht ſchlechthin für unmöglich, daß Gott nach ſeiner Allmacht dem Schiffe ein ſolches Vermögen mittheilen könne; er meynte inzwiſchen doch, daß ſich hieran auch zweifeln ließe, indem die Natur des Schiffes als eines ſolchen nicht fähig ſcheine, ein ſolches Vermögen von Gott anzunehmen.

Leibniz antwortete wiederum, daß ein ſolches Vermögen des Schiffs, (ohne einen Führer nach einem beſtimten Hafen zu fahren), nach den Regeln der Mechanik nichts weniger als eine bare Unmöglichkeit ſey. Iſt es nun nicht unwahrſcheinlich, daß ſelbſt ein endlicher Geiſt geſchickt genug ſeyn könne, um ſo etwas zu bewirken; wie vielmehr ſollte es Gott bey einem Gegenſtande nicht können, der der zweckmäßigen Bewegung eines Schiffes ohne Steuermann ähnlich iſt? Es läßt ſich doch zum mindeſten nicht bezweifeln, daß ein Menſch im Stande ſeyn möge, eine Maſchine zu verfertigen, die ſich ſelbſt einige Zeit hindurch in einer Stadt herum regelmäßig von einer Straße zur andern bewegte. Nun ein unvergleichbar vollkomneter, wiewohl beſchränkter, Geiſt, könte auch eine unvergleichbar größere Zahl von Hinderniſſen vorausſehen und vermeiden. Dies iſt ſo wahr, daß, wenn dieſe Welt, wie Einige wollen, nur das Aggregat einer beſtimten Menge Atomen iſt, die ſich nach Geſetzen der Mechanik bewegen, es auch gewiß iſt, daß ein endlicher Geiſt einſichtsvoll genug ſeyn könne, um alles

demon-

demonſtrativ vorauszuſehen und zu begreifen, was ſich in einer beſtimten Zeit in der Welt zutragen müſſe. Folglich könte eben dieſer Geiſt auch ein Schiff verfertigen, das für ſich ohne Steuermann nach einem beſtimten Hafen gelangte, indem er ihm die Einrichtung, die Triebfedern, die Direction ertheilte, deren es hierzu bedürfte. Ja er könte ſogar einen Körper bilden, der fähig wäre, alle Handlungen eines Menſchen hervorzubringen. Denn es komt hier nur auf ein Mehr oder Weniger an, was in dem Reiche der Möglichkeiten nichts abändert; und ſo groß auch die Menge der Functionen einer Maſchine ſeyn mag, ſo wachſen auch verhältnißmäßig die Macht und die Geſchicklichkeit des Künſtlers. Die Möglichkeit von jener alſo nicht einſehen, heißt nur die Grade der Dinge nicht recht erwägen. Es iſt zwar wahr, daß die Welt nicht ein Aggregat einer beſtimten Menge Atomen iſt, ſondern eine zuſammengeſetzte Maſchine, die in jedem ihrer Theile aus einer wahrhaft unendlichen Zahl von Triebfedern beſteht; aber es iſt auch wahr, daß ihr Schöpfer und Regierer von einer noch unendlicheren Vollkommenheit (d'une perfection encore plus infinie) iſt, weil dieſe ſich auf eine Unendlichkeit möglicher Welten erſtreckt, unter welchen er diejenige auswählte, die ihm gefiel.

Um jedoch auf endliche Geiſter wieder zurückzukommen, ſo läßt ſich, bemerkt Leibniz, aus kleinen Proben urtheilen, die ſich zuweilen unter uns finden, wie weit diejenigen zu gehn vermögen, die wir noch nicht kennen. Es giebt z. B. Menſchen, die auf der Stelle große arithmetiſche Berechnungen machen können durch einen einzigen Gedanken. Monconis erwähnt eines ſolchen Menſchen, der zu ſeiner Zeit

in Italien lebte, und gegenwärtig (zu Leibnizens Zeit) lebt einer in Schweden, der nicht einmal die gemeine Arithmetik gelernt hat, und von dem Leibniz wünſchte, daß man nicht verſäumen möchte, ihn über ſein Verfahren genau auszuforſchen. Was iſt der Menſch, ſo vortrefflich er auch ſeyn mag, in Vergleichung mit der Vollkommenheit möglicher und wirklich exiſtirender Geſchöpfe, wie die Engel und Genien, die ihn in jeder Art der Faſſung und Beurtheilung unvergleichbar mehr übertreffen können, als jene Beſitzer einer natürlichen Arithmetik ihn in dieſem Fache übertreffen? Leibniz giebt zu, daß dieſe Betrachtungen nicht für den großen Haufen verſtändlich ſind. Man verblendet ihn durch Einwürfe, wobey er an Etwas denken muß, was ungewöhnlich, oder was ſelbſt ohne Beyſpiel unter uns iſt. Denkt man aber zugleich an die Größe und Mannichfaltigkeit des Univerſums, ſo wird man ganz anders urtheilen.

Bisher war nur davon die Rede geweſen, was eine beſchränkte Subſtanz thun könne; aber in Anſehung Gottes iſt das Verhältniß ein ganz anderes. Weit entfernt, daß das, was anfangs unmöglich ſchien, es wirklich ſey, muß man vielmehr ſagen: es ſey unmöglich, daß Gott anders handle, da er in der That unendlich mächtig und weiſe iſt, und in Allem die Ordnung erhält, die nur eine Möglichkeit hat. Aber noch mehr. Was ſeltſam ſcheint, wenn man es an und für ſich betrachtet, iſt eine gewiſſe Folge der Einrichtung der Dinge, ſo daß das allgemeine Wunder gleichſam das particulare Wunder aufhebt und verſchlingt, weil es den Grund davon angiebt. Denn Alles iſt ſo geregelt und mit einander verbunden, daß dieſe Maſchinen der Natur, die nie ihre Beſtim-

mung verfehlen, und die man mit Schiffen vergleicht, welche von ſelbſt ohne Steuermann troz aller Hinderniſſe und Stürme in einen beſtimten Hafen gelangen könten, nicht für ſeltſamer zu halten ſind, als ein Bach, der in einen Fluß fällt. Ferner: Die Körper ſind keinesweges Atomen, ſondern **theilbar** und ſelbſt **getheilt** bis in's Unendliche. Da Alles von ihnen erfüllt iſt, ſo folgt, daß der kleinſte Körper irgend eine, wenn auch noch ſo geringe, Impreſſion von der kleinſten Veränderung aller andern Körper empfängt, dieſe mögen noch ſo klein oder entfernt von ihm ſeyn, und daß er alſo ein genauer Spiegel des Univerſums ſeyn müſſe. Daher könte ein Geiſt, der hierzu ſcharfſichtig genug wäre, nach Maaßgabe dieſer ſeiner Kraft in jedem kleinen Körper ſehen und vorherſehen, was ſich ſowohl in dieſem kleinem Körper, als außer demſelben zuträgt und zutragen wird.

Man muß aber hierbey zugleich erwägen, daß ſchon von jeher ein Ding in ſeinen Veränderungen denen des andern gemäß eingerichtet iſt, alſo ſich nach dieſem gleichſam bequemt, und das leiſtet, was dieſes von ihm fodert. Ein Zwang findet in den Subſtanzen nur dem äußern Anſcheine nach ſtatt. Dies iſt ſo wahr, daß die Bewegung irgend eines Punctes, die man in der Welt annehmen mag, in einer determinirten Linie geſchieht, die dieſer Punct ein für allemal einſchlägt, und die nichts ihn beſtimmen kann zu verlaſſen. Die Linie würde freylich eine gerade ſeyn, wenn der Punct allein in der Welt ſeyn könte; in ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit richtet ſie ſich zufolge den mechaniſchen Geſetzen nach dem Zuſammenſtoße aller Körper, und durch dieſen Zuſammenſtoß ſelbſt iſt ſie präſtabilirt. **Leibniz** geſtand aus dem Grunde

ein, daß die Spontaneität nicht eigentlich in der Maſſe liege, (man müßte denn vom Univerſum im Ganzen reden, welchem freylich nichts widerſtehen kann); denn wenn dieſer Punct anfangen könte, allein zu ſeyn, ſo würde er nicht in der präſtabilirten Linie ſich zu bewegen fortfahren, ſondern in der geraden tangenten. Ein organiſcher Körper hingegen iſt aus mehr Subſtanzen zuſammengeſetzt, deren jede ein Princip der Thätigkeit in ſich hat, das weſentlich von dem Thätigkeitsprincipe jeder andern verſchieden iſt; und da die Thätigkeit eines jeden Princips Spontaneität hat, ſo muß dies die Wirkungen eines jeden unendlich verſchieden machen, und der Stoß der benachbarten Körper muß einen Zwang der natürlichen Spontaneität eines jeden beymiſchen. Eigentlich demnach findet ſich die Spontaneität in der Entelechie; und anſtatt daß der Punct von ſich ſelbſt nur die Tendenz in der geraden Linie haben kann, weil er ſo zu ſagen weder Gedächtniß, noch Vorempfindung hat, drückt die Entelechie die präſtabilirte krumme Linie ſelbſt aus; ſo daß in dieſem Sinne in Anſehung derſelben nichts erzwungen iſt. Hieraus läßt ſich alſo endlich einſehen, wie alle die Wunder eines Schiffs, das von ſelbſt ohne Führer in einen beſtimten Hafen gelangt, oder einer Maſchine, die alle Functionen eines Menſchen ohne Erkentniß verrichtete, und aller andern Fictionen, die man noch ſonſt einwerfen könte, welche die Leibniziſchen Suppoſitionen unglaublich machen, ſobald man dieſe einzeln für ſich erwägt, keine Schwierigkeit in der Erklärung weiter haben. Alles was man hier für ſeltſam hielt, verſchwindet ganz, wenn man bedenkt, daß die Dinge determinirt ſind zu thun, was ſie thun. Alles, was die Ehrſucht oder jede andere Leidenſchaft die Seele des Cäſar verrichten

läßt,

läßt, wird auch in ihrem Körper vorgeſtellt, und alle Bewegungen dieſer Leidenſchaften rühren von Eindrücken der Objecte her, die mit den inneren Bewegungen verbunden ſind. Der Körper iſt ſo eingerichtet, daß die Seele nie einen Entſchluß faßt, mit welchem die Bewegungen des Körpers nicht übereinſtimmten; ſelbſt die abſtracteſten Raiſonnements finden hier ihr Spiel, vermöge der Buchſtaben, die ſich in der Phantaſie darſtellen. Kurz Alles geſchieht im Körper in Hinſicht auf das Detail der Phänomene, als ob die Lehre derer, welche die Seele für materiell halten, wie Epikur und Hobbes, wahr wäre, als ob der Menſch ſelbſt nur Körper und ein Automat wäre. Man hat auch bis auf den Menſchen ausgedehnt, was die Carteſianer von allen andern Thieren einräumen; da ſich in der That zeigt, daß ſich im Menſchen bey aller ſeiner Vernunft nichts ereignet, was nicht zugleich im Körper ein Spiel von Bildern, Leidenſchaften und Bewegungen iſt. Diejenigen, die das Gegentheil beweiſen wollten, haben nur ihre Unwiſſenheit bewieſen, und dem Irrthume eine Gelegenheit zum Triumphe zubereitet. Leibniz verbreitet ſich hier ausführlich über das Verhältniß der Epikuriſchen Atomenlehre, und der Hypotheſe der Carteſianer, daß die Thiere bloße lebendige Maſchinen ſeyen, zu ſeiner Monadologie, und inwiefern das Fehlerhafte und Irrige in jenen durch dieſe berichtigt werde.

Bayle hatte der Leibniziſchen Hypotheſe noch andere Schwierigkeiten entgegengeſetzt, nicht ſowohl was den Körper, als was die Seele anbelangte. Er verglich die Seele, allein und für ſich genommen, ohne daß ſie Etwas von außen empfängt, mit einem Atom des Epikur vom leeren Raume umgeben,

und in der That geſtand Leibniz ſelbſt, daß er die Monaden wie ſubſtantielle Atomen betrachtete; denn materielle Atomen leugnete er, weil der kleinſte Theil der Materie wiederum theilbar ſey. Nun hat der Atom, wie ihn Epikur vorſtellt, eine bewegende Kraft, die ihm eine gewiſſe Richtung giebt, und er wird dieſe Bewegung einförmig und ohne Hinderniß ausführen, vorausgeſetzt daß ihm kein anderer Atom begegne. Verſetzt man die Seele in denſelben Zuſtand, daß nichts von außen ſie verändert, ſo wird, wie es Bayle'n ſchien, die Seele, wenn ſie eine angenehme Empfindung bekommen hat, beſtändig in derſelben Empfindung beharren; denn wo die ganze Urſache dieſelbe bleibt, muß auch die Wirkung dieſelbe bleiben. Auf die Bemerkung Leibnizens, daß die Seele als in einem Zuſtande der Veränderung befindlich angeſehen werden müſſe, und alſo die totale Urſache nicht dieſelbe bliebe, erwiederte Bayle, daß jene Veränderung doch nur der Veränderung eines Atoms gleich ſeyn könne, der ſich beſtändig in derſelben geraden Linie und mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt; daß, falls er auch eine Veränderung der Gedanken zugeſtände, doch wenigſtens der Uebergang von einem Gedanken zum andern einen Grund der Verwandtſchaft derſelben enthalten müſſe.

Leibniz wollte aus den Gründen dieſer vom Bayle vorgebrachten Einwürfe ſelbſt ſeine Hypotheſe erweiſen und erklären. Der Zuſtand der Seele, als eines Atoms, iſt ein Zuſtand der Veränderung, eine Tendenz; der Atom ſtrebt eben ſo ſeinen Ort zu verändern, wie die Seele ihre Vorſtellungen; beyde verändern ſich auf die einfachſte und einförmigſte Art, welche nur ihr Zuſtand erlaubt. Wie komt es aber

gleich=

gleichwohl, daß ſoviel Simplicität in den Veränderungen eines Atoms, und ſoviel Mannichfaltigkeit in den Veränderungen der Seele iſt? Es komt daher, daß der Atom, (ſo wie er gedacht wird, wiewohl nichts der Art wirklich exiſtirt), wenn er auch Theile hat, doch keine Urſache der Mannichfaltigkeit in ſeiner Tendenz enthält, weil man vorausſetzt, daß die Theile ihre Verhältniſſe nicht ändern; anſtatt daß die Seele, ſo untheilbar ſie auch iſt, doch eine zuſammengeſetzte Tendenz enthält, d. i. eine Mannichfaltigkeit gegenwärtiger Vorſtellungen, deren jede nach ihrem Objecte auf eine beſondere Veränderung hinzielt, und die in ihr zugleich exiſtiren, vermöge ihrer weſentlichen Beziehungen zu allen andern Dingen in der Welt. Gerade daß dieſe Beziehungen bey den Atomen des Epikur fehlen, verbannt ſie aus der Natur. Denn es giebt kein individuelles Ding, das nicht alle andere ausdrücken muß; ſo daß die Seele in Anſehung der Mannichfaltigkeit ihrer Modificationen eher mit dem Univerſum verglichen werden muß, welches ſie nach ihrem Geſichtspuncte vorſtellt, und in gewiſſem Betrachte eher mit Gotte ſelbſt, deſſen Unendlichkeit ſie endlich vorſtellt wegen ihrer verworrenen und unvollkomnen Wahrnehmung des Unendlichen, als mit einem materiellen Atome. Der Grund der Veränderung der Vorſtellungen in der Seele aber iſt derſelbe mit dem Grunde der Veränderung der Dinge im Univerſum, das ſie vorſtellt. Die Geſetze der Mechanik, die in den Körpern dargelegt ſind, werden vereinigt, ſo zu ſagen concentrirt, in den Entelechieen oder Seelen, und finden ſelbſt darin ihre Quelle. Es iſt wahr, daß nicht alle Entelechieen, wie unſere Seele, Ebenbilder Gottes ſind, weil ſie nicht alle zu Gliedern einer Geſellſchaft oder eines

Stats beſtimt ſind, von dem Gott der Regent iſt; aber ſie ſind doch immer Ebenbilder des Univerſums. Es ſind Welten verkürzt nach ihrer Art; fruchtbare Einfachheiten; ſubſtantielle Einheiten, die aber durch die Vielheit ihrer Modificationen virtuell unendlich ſind; Centra, die eine unendliche Circumferenz ausdrücken. Der Uebergang übrigens von der angenehmen Empfindung zur ſchmerzhaften iſt leicht begreiflich, da Schmerz und Luſt ſo nahe an einander grenzen, und oft die Luſt im Schmerze, und der Schmerz in der Luſt beſteht.

Ich übergehe hier mehr andere Einwürfe, welche Bayle dem Leibniz gemacht hatte, und die dieſer beantwortete, weil ſie von geringerem Belange ſind, und ſich mehr auf die damalige Zeitphiloſophie beziehen, die für unſer gegenwärtiges Zeitalter in dieſen Puncten kein Intereſſe hat. Die Theodicäe betreffend machte Leibniz hier eine Bemerkung nach Auguſtin gegen Bayle, die ich noch hinzuſetzen will. Er beharrte freylich dabey, daß das Uebel ſeinen Grund habe in der beſten unter den möglichen Welten. Allein man verirrt ſich, wenn man mit den Stoikern den Nutzen des Uebels in ſeinem Verhältniſſe zum Guten im Einzelnen aufklären will. Denn wer kann in die unendliche Particularität der Weltharmonie eindringen? *)

Noch will ich einiger Einwürfe erwähnen, die der philoſophiſche und gelehrte Benedictiner Mönch Lamy, Verfaſſer des Werks: De la connoiſſance de ſoi meme, der Leibniziſchen Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie entgegenſetzte, und welche Leibniz auch aus dem Wege zu räumen ſuchte. Lamy

*) *Leibnitii* Opp. T. II. p. 74 ſq.

te: ob die beyden Subſtanzen, Seele und Körper, weil ſie mit einander einſtimten, eine für die andere gemacht wären? Leibniz bejahte die Frage. Denn wenn ſie mit einander einſtimten, ſo habe ſie Gott eben deßwegen geſchaffen, daß ſie mit einander einſtimmen ſollten. Hiernach, meynte nun Lamy, wäre das leibnizische Syſtem nicht ſehr verſchieden von dem Syſteme der gelegenheitlichen Urſachen. Dieſe Folgerung ſah jedoch Leibniz nicht ein, oder wollte ſie nicht unbedingt zugeſtehen. Im Syſteme der gelegenheitlichen Urſachen ſtimmen die Subſtanzen überein, weil Gott dieſe Uebereinſtimmung beſtändig hervorbringt, ohne daß der vorhergehende Zuſtand der Subſtanzen ſie natürlich herbeyführte. Dies letztere hingegen wird im leibniziſchen Syſteme angenommen. En tout cas, erklärte gleichwohl Leibniz, ſi quelqu'un veut prendre le Syſteme des cauſes occaſionelles d'une maniere, qui le transforme au mien, je n'en ſerai point faché.

Eine andere Frage Lamy's war: ob die Seele in der Hervorbringung ihrer Thätigkeiten frey ſey, oder nicht? Es ſcheint beynahe, daß Leibniz dieſe Frage fürchtete und ihr gerne auswich. Er antwortete, eine Frage ſey kein Einwurf; indeſſen könne er ſich darüber leicht äußern. Die Seele, ſagt er, iſt frey in allen willkührlichen Handlungen, wo ſie deutliche Vorſtellungen hat, und Vernunft zeigt. (L'ame eſt libre dans les actions volontaires, où elle a des penſées diſtinctes, et où elle montre de la raiſon). Aber die dunkeln und verworrenen Vorſtellungen, die ſich nach den Veränderungen des Körpers richten, entſtehen aus vorhergehenden verworrenen Vorſtellungen, ohne daß es nöthig wäre, daß die Seele ſie will oder einſieht. Obgleich alſo der Schmerz die Seele nicht

nicht trifft, weil ſie ihn will, ſo ereignet er ſich darum doch nicht ohne Urſache und Grund. Dieſe liegen in den dunkeln Vorſtellungen, welche nach den Veränderungen des Körpers geordnet ſind. Dieſe Antwort Leibnizens auf Lamy's Frage war ſehr unbefriedigend. Er behauptete die Freyheit der Seele, ohne ſie aus ſeinem Syſteme begreiflich zu machen. Auch hatte Lamy ausdrücklich geſagt, daß ihm die vom Leibniz angenommene Freyheit der Seele keine wahre Freyheit zu ſeyn ſcheine. Dieſer ſprach der Seele das Vermögen ab, ſich Vorſtellungen und Empfindungen nach Willkühr zu verſchaffen, und hierin fand Lamy den Determinismus. Leibniz benutzte mit dialektiſcher Geſchicklichkeit eine Blöße, die ihm ſein Gegner hierbey allerdings gab. Er fragte wiederum ſeinerſeits: ob in irgend einem philoſophiſchen Syſteme die behauptete Freyheit ſich ſo weit erſtrecke, daß man der Seele das Vermögen beylege, ſich Empfindungen und Vorſtellungen nach Willkühr zu verſchaffen? Dies würde eine Unabhängigkeit der Seele ſeyn, wie ſie der Gottheit allein zukomt. Da Lamy ſeinerſeits dieſe Frage nicht bejahen konte, ſo zog Leibniz die Folgerung, daß er die Freyheit der Seele nicht weiter eingeſchränkt habe, als ſie in allen auch indeterminiſtiſchen Syſtemen eingeſchränkt werde und werden müſſe.

Auch aus der Leibniziſchen Behauptung: daß der gegenwärtige Zuſtand einer jeden Subſtanz eine natürliche Folge des vorhergehenden ſey, wollte Lamy auf den Determinismus des Leibniziſchen Syſtems ſchließen; denn eine natürliche Folge ſey immer eine nothwendige Folge. Hiergegen proteſtirte aber Leibniz lebhaft. Was natürlich iſt, iſt der Natur des Dinges angemeſſen; aber was noth-

wendig iſt, iſt ihm weſentlich, und kann nicht geändert werden. Die Blätter wachſen natürlich auf den Bäumen, und fallen wieder ab; böſe Menſchen begehen Verbrechen; aber es iſt nicht nothwendig, daß ſie dieſelben begehen. Es gehört zur Natur der Tugend, gute Handlungen zu bewirken; ſind dieſe darum weniger frey? Das Geſetz der Ordnung der Vorſtellungen, und daß die vorhergehende auf die folgende Einfluß hat, ſchließt die Freyheit gar nicht aus. Die Gottheit handelt immer nach dieſem Geſetze. Die dunkeln Perceptionen ſind ſo geordnet, wie die Geſetze der Bewegungen, welche ſie vorſtellen. Die Bewegungen der Körper werden erklärt durch die wirkenden Urſachen (cauſae efficientes); aber in den deutlichen Perceptionen der Seele, wo Freyheit iſt, erſcheinen auch die Finalurſachen (cauſae finales). Inzwiſchen iſt eben ſowohl Ordnung in der einen dieſer Reihen, als in der andern.

Lamy hatte ferner gemeynt: Das Syſtem der präſtabilirten Harmonie, falls es auch möglich geweſen wäre, könne doch nicht von der Gottheit gewählt ſeyn, weil es dieſer nicht würdig ſey. Man denke ſich z. B. eine Unordnung in den Lebensgeiſtern Jemandes, die durch Uebermaaß im Weintrinken bewirkt iſt. Iſt es wahrſcheinlich, daß dergleichen Ausſchweifungen natürliche Folgen von der Einrichtung der Seele ſeyn ſollten, und daß die Seele hier nichts weiter thue, als die Geſetze erfüllen, die Gott ihr gegeben hat? Könte ſo etwas der göttlichen Weisheit Ehre bringen?

Leibniz erwiederte: Wenn eine Unordnung im Körper entſteht, ſo iſt natürlich, daß unſre dunkeln Perceptionen dieſelbe vorſtellen. Ueberdem ſind die Naturen des Körpers und der Seele verderbt; und

die

die Seele, indem ſie ihrer Natur nachhängt, befolgt nicht immer die Geſetze Gottes. Jene Verderbtheit aber rührt von ihrer Freyheit her. Will man dieſe dem Syſteme der präſtabilirten Harmonie vorwerfen, ſo bürdet man ihm alle die Inconvenienzen auf, die in der Natur der Dinge ſich zeigen, und die ſtatt finden, man mag ein philoſophiſches Syſtem annehmen, welches man wolle. Das Syſtem der gelegenheitlichen Urſachen drückt der obige Einwurf Lamy's noch weit mehr; denn hier wagt man zu behaupten, daß die Unordnungen eines Menſchen unmittelbare Folgen der Einwirkung Gottes ſind. Uebrigens werden die ſcheinbaren Unordnungen durch die viel größere Ordnung in der Welt wieder vergütet, und ſonach kann die göttliche Weisheit gar wohl mit jenen beſtehen. Es iſt auch hier kein Commentar nöthig, wie wenig genugthuend dieſe Leibnizische Widerlegung des obigen Einwurfs iſt.

Ein anderer Einwurf Lamy's war folgender. Er leugnete, wie auch ſchon Bayle gethan hatte, daß die Gottheit ein Automat habe erſchaffen können, welches ohne Vernunft dasſelbe leiſtete, was der Menſch mit Vernunft leiſte. Leibniz wunderte ſich über dieſen Einwurf. Er begriff nicht, wie man ſo geradehin der göttlichen Allmacht und Weisheit Schranken ſetzen könne, ohne irgend einen Beweisgrund. Auch gebe es zahlloſe Beyſpiele von ſolchen Werken Gottes, die noch viel mehr leiſteten. Das, was den Fetus bildet, iſt ein Automat, deſſen Kunſt Alles übertrifft, was Menſchen mit Vernunft verfertigen können. Das ſchönſte Gedicht, oder jedes andere Werk des Geiſtes, komt ihm nicht nahe. Freylich bildet ſich der Fetus durch eine göttliche Präformation; aber das iſt gerade derſelbe Fall bey der präſtabilirten Harmonie.

Ein

Ein anderer Einwurf des Lamy war, daß die einzelnen Geſetze der präſtabilirten Harmonie nicht weiſe zu ſeyn ſcheinen. Die Naturweſen ſtreben nach ihrer Erhaltung, und doch giebt es Körper, z. B. Schmetterlinge, die ins Licht fliegen, und ſich verbrennen; es giebt Seelen, die ſich ſelbſt quälen. Ein ſonderbares Geſetz iſt es doch, welches eine Seele beſtimt, einen guten Gedanken fahren zu laſſen, wenn ſie einen Nadelſtich empfindet. Leibniz entgegnete, daß ſich dieſer Einwurf gegen alle Syſteme, und namentlich gegen das der gelegenheitlichen Urſachen vorbringen laſſe. Will man die Gottheit deßhalb tadeln, welche die Dinge ſo einrichtete, daß die Schmetterlinge ſich verbrennen, indem ſie nach der Wärme trachten, oder daß er die Seelen zum Theil den Bewegungen der Körper unterworfen hat? Mag dies durch einen beſtändigen göttlichen Einfluß, oder durch eine präſtabilirte Harmonie geſchehen; es iſt immer der Natur der Dinge gemäß. Und warum ſoll die Natur der Seele mehr Vollkommenheit nach dem Syſteme der präſtabilirten Harmonie haben, als ſie nach dem Syſteme der gelegenheitlichen Urſachen hat?

Am meiſten war dem Lamy aufgefallen, daß Leibniz den Geſchöpfen eine gewiſſe thätige Kraft, eine Energie, beygelegt hatte, die von der göttlichen Allmacht verſchieden iſt. Leibniz glaubte indeß ſeinerſeits damit nur etwas behauptet zu haben, was alle Philoſophen und Theologen von jeher behaupteten. Wenn der Menſch handelt, ſo muß er eine Kraft zu handeln haben; und wenn er nicht handelt, ſo ſündigt er auch nicht. Die entgegengeſetzte Vorſtellungsart kann zu einer ſehr gefährlichen Irrlehre führen. Wer behauptet, daß Gott der einzige Handelnde iſt, kann ſehr leicht

leicht zu dem Syſteme eines verſchrieenen neuern Philoſophen (Spinoza) gebracht werden, daß Gott die einzige Subſtanz, und alle Geſchöpfe nur vorübergehende Modificationen deſſelben ſind; denn bisher hat nichts die Subſtanz beſtimter bezeichnet, als die Kraft zu handeln.

Ueber die Carteſianer fällte Leibniz ein Urtheil, das für manche Philoſophen auch in unſerm Zeitalter ſehr lehrreich iſt, und das ich deßwegen faſt wörtlich hier einrücken will. In einem Briefe an den Abbé Nicaiſe ſchreibt er: "Das Beſte, was die Carteſianer ihren Gegnern antworten, und beſonders der Cenſur des Biſchofs von Avranches entgegenſetzen könten, wäre, daß ſie den Rath des letztern befolgten, ſich von allem Sectengeiſte loszumachen, der von jeher der Beförderung der Wiſſenſchaften hinderlich war; mit der Lectüre der allerdings in ihrer Art vortrefflichen Werke des Des Cartes, auch das Studium einiger andern großen Schriftſteller im Alterthum und den neuern Zeiten zu verbinden, beſonders nicht die Schriftſteller des Alterthums zu verachten, aus denen Des Cartes einen guten Theil ſeiner beſten Ideen entlehnt hat; ſich an der Erfahrung und an Demonſtrationen zu halten, nicht an allgemeinen Raiſonnements, die nur die Trägheit begünſtigen und die Unwiſſenheit verdecken; ſelbſt Fortſchritte zu verſuchen, und ſich nicht damit zu begnügen, bloße Paraphraſten ihres Lehrers zu ſeyn; nicht die Anatomie, die Geſchichte, die Sprachen, die Kritik zu vernachläſſigen oder zu verachten, weil ſie die Wichtigkeit und den Werth derſelben nicht kennen; ſich nicht einzubilden, daß man alles wüßte, was man wiſſen müßte, oder wiſſen zu können hofft; kurz beſcheiden und fleißig

zu

zu ſeyn, um nicht die Anwendung des Sprüchworts zu verdienen: Ignorantia inflat. Ich weiß nicht, durch welches feindſelige Geſtirn die Carteſianer faſt gar nichts Neues entdeckt haben, und faſt alle Entdeckungen durch Leute gemacht ſind, die nicht Carteſianer waren."

"Es ſcheint, daß diejenigen, welche ſich an einen einzigen Lehrer anſchließen, ſich durch dieſe Art von Sclaverey herabwürdigen, und faſt nichts mehr zu denken wagen, als was Jener vor ihnen gedacht hat. Ich bin gewiß, daß, hätte Des Cartes länger gelebt, er uns eine zahlloſe Menge wichtiger Entdeckungen mitgetheilt haben würde. In einem ſeiner Briefe erinnere ich mich geleſen zu haben, daß er nur einen Diſcours über die Methode hat ſchreiben, und Proben davon geben wollen; daß aber ſeine Abſicht gar nicht war, dieſe vollſtändig bekant zu machen. Die Carteſianer betriegen ſich alſo gewaltig, wenn ſie wähnen, die ganze Methode ihres Lehrers zu beſitzen. Und doch war auch dieſe Methode lange nicht ſo vollkommen, wie ſie Andere glauben machen wollen."

"Ich beurtheile den Des Cartes nach ſeiner Geometrie. Hierin lag unſtreitig ſeine Stärke; und doch weiß man itzt, es fehlt unendlich viel daran, daß er ſoweit gegangen wäre, wie er hätte gehen ſollen, und wie er gegangen zu ſeyn vorgab. Die wichtigſten Probleme bedürfen einer neuen von der ſeinigen ganz verſchiedenen Analyſe, wovon ich ſelbſt mehrere Proben gegeben habe. Es ſcheint mir auch, daß Des Cartes lange nicht genug in die wichtigen aſtronomiſchen Wahrheiten Keplers, welche die Folgezeit beſtätigt hat, eingedrungen iſt. Seine Maſchine des Menſchen iſt höchſt verſchieden von dem wirk-

lichen Menſchen, wie Stenon und andere gezeigt haben. Die Kentniſſe, welche er von den Salzen und der Chemie hatte, war äußerſt dürftig, und daher iſt auch Alles ſehr mittelmäßig, was er hiervon und von den Mineralien ſagt. Seine Metaphyſik, ob ſie gleich einige ſchöne Züge des Genies enthält, iſt doch mit vielen Irrthümern und Paralogismen durchwebt, und hat viele ſchwache Seiten. Die Quelle ſeiner Irrthümer über die Regeln der Bewegung habe ich entdeckt; und wiewohl ich ſeine Phyſik ſehr hoch ſchätze, halte ich ſie doch nicht für wahr, einige einzelne Materien ausgenommen. Sie bleibt indeß immer ein bewundernswürdiges Probeſtück, und beweiſt, was man gegenwärtig leiſten könte und ſollte, nach gründlichern Principien, welche die Erfahrung ſeitdem gewährt hat. Kurz ich ehre den Des Cartes unendlich; aber ſehr oft kann ich ihm nicht folgen. In meinen Bemerkungen über ſeine Principien, die das Weſentliche ſeiner Allgemeinen Philoſophie enthalten, bin ich oft genöthigt geweſen, mich von ihm zu entfernen. Der weitere Verfolg gehört zum Detail der Natur, deſſen Aufklärung gegenwärtig noch nicht ſo leicht iſt, weshalb ich es nicht berührt habe" *). Eine gewiſſe Antipathie, vielleicht durch Vorliebe für ſein eigenes philoſophiſches Syſtem erzeugt, dem damals das Anſehn der Carteſiſchen Schule entgegenſtand, ſcheint doch in dieſem Urtheile Leibnizens über den Des Cartes und ſein Verdienſt ſich auszuſprechen, ohne daß der deutſche Philoſoph es ſelbſt bemerkte. Die Carteſianer hatten daher auch wohl nicht ganz Unrecht, wenn ſie dem Leibniz vorwarfen, daß er ſeine Reputa-

*) S. *Leibnitii* Opp. T. II. p. 243 ſq.

putation auf den Ruinen des Carteſiſchen Ruhmes gründen wolle.

Da ich hier Leibnizens Urtheil vom Des Cartes und ſeiner Philoſophie, wie ſeinem literariſchen Verdienſte überhaupt, angeführt habe; ſo will ich auch noch ſeine Erklärung über den berühmten ſogenannten Carteſiſchen Beweis des Daſeyns Gottes, deſſen Urheber eigentlich Anſelm von Canterbury ſchon im elften Jahrhunderte war, und welchen Des Cartes nur erneuerte und zu vollenden ſuchte, hiermit verbinden.

Das Weſentliche des Beweiſes iſt Folgendes: Die Idee eines allervollkommenſten Weſens ſchließt auch die reale Exiſtenz desſelben in ſich, da die Exiſtenz zu den Vollkommenheiten gehört, und wenn ſie dem denkbaren vollkommenſten Weſen fehlte, dieſes nicht das vollkommenſte ſeyn würde, weil Etwas zu ſeiner Vollkommenheit hinzugefügt werden könte.

Leibniz hielt dieſen Beweis nicht, wie einige andere Gegner des Des Cartes, für ein bloßes Sophisma; aber auch nicht, wie die Carteſianer, unter andern beſonders Lamy, für eine ſtrenge Demonſtration. Vielmehr er iſt nur eine unvollkomne Demonſtration, die das Weſen vorausſetzt, deſſen Daſeyn demonſtrirt werden ſoll. Man nimt dabey ſtillſchweigend an, daß Gott oder das vollkommenſte Weſen möglich iſt. Wäre dieſes vorher demonſtrirt, ſo würde nach Leibnizens Dafürhalten dieſe Demonſtration des Daſeyns Gottes eine geometriſche a priori genannt werden können. Es beweiſt dies wiederum die Wahrheit einer Regel, die Leibniz öfter einſchärfte, daß man nicht über Ideen raiſonniren kann, wenn man nicht ihrer objectiven Möglichkeit gewiß iſt: einer Re-

gel, auf welche die Geometren immer achten, aber die Carteſianer nicht immer. Inzwiſchen kann jene Demonſtration doch allemal für eine präſumtive gelten. Jedes Weſen iſt ſo lange für möglich zu halten, bis ſeine Unmöglichkeit bewieſen iſt.

Leibniz ſelbſt ſchlug einen andern Beweis des Daſeyns Gottes bey dieſer Veranlaſſung vor. Man brauchte gar nicht, meynte er, von Vollkommenheiten zu reden, um denen auszuweichen, welche die mögliche Verträglichkeit aller Vollkommenheiten in Einem Weſen leugnen, alſo ein allervollkommenſtes Weſen überhaupt für unmöglich erklären. Man braucht nur zu ſagen: Gott ſey ein Weſen aus ſich ſelbſt, ein primitives Weſen (ens a ſe). Er exiſtire durch ſein Weſen. Aus dieſer Definition läßt ſich leicht ſchließen, daß ein ſolches Weſen, wenn es möglich iſt, auch exiſtiren müſſe. Oder dieſer Schluß iſt ein Corollarium aus der Definition, und faſt gar nicht davon verſchieden. Denn da das Weſen eines Dinges nur dasjenige iſt, was ſeine Möglichkeit insbeſondre ausmacht; ſo iſt offenbar, daß: durch ſein Weſen exiſtiren, eben ſoviel heiße, als: durch ſeine Möglichkeit exiſtiren. Wenn man nun vollends das primitive Weſen ſo definirte: Es iſt ein Weſen, das exiſtiren muß, weil es möglich iſt, ſo würde Alles, was man gegen die Exiſtenz eines ſolchen Weſens ſagen könte, zugleich gegen ſeine Möglichkeit geſagt ſeyn. Wenn das primitive Weſen unmöglich iſt, ſo ſind es auch alle diejenigen, die den Grund ihres Daſeyns in einem andern Weſen haben; weil ſie doch zuletzt nicht anders ſeyn können, als durch ein primitives Weſen. Dann würde folglich überhaupt Nichts exiſtiren. Man kann auch folgenden Satz aufſtellen: Wenn kein

kein nothwendiges Weſen exiſtirt, exiſtirt auch kein mögliches. Es iſt bekant, was die kritiſche Philoſophie gegen die Gültigkeit dieſer ontologiſchen Beweisarten für das Daſeyn Gottes überhaupt eingewandt hat. Bey Leibniz war es auch mehr ein hingeworfener Verſuch, um den Carteſiſchen Beweis zu ergänzen *).

Schon oben habe ich beyläufig erinnert, daß Leibniz auch der Vorſtellungsart des Malebranche eine beſondere Prüfung gewidmet habe, die einzelnen Bemerkungen abgerechnet, die in ſeinen philoſophiſchen Schriften über die präſtabilirte Harmonie gegen das Syſtem der gelegenheitlichen Urſachen zerſtreut, und von denen auch bereits mehrere von mir berührt ſind. Jene Prüfung: Examen des principes du *R. P. Malebranche*, iſt dialogiſch abgefaßt. Leibniz geſteht dem philoſophiſchen Werke ſeines Gegners ſchöne und erhabene Gedanken zu; auch Wahrheiten und berichtigte Irrthümer; aber er vermißt Aufklärung gerade über die vornehmſten Grundſätze des Syſtems desſelben. Vorläufig giebt er eine Ueberſicht von den Hauptideen des Malebranche, die ich hier nicht wiederhole, da ich ſie in einem der vorhergehenden Abſchnitte umſtändlich ausgeführt habe. Er ſelbſt unter der Perſon des Philaret macht den Unterſucher und Zweifler.

Malebranche hatte mit Des Cartes behauptet, daß Materie und Ausdehnung einerley ſeyen, oder daß das Weſen der Materie in der Ausdehnung beſtehe, und es für die Gottheit nur der Ausdehnung bedurft habe, um die Körper zu bilden, ſo wie dieſe wie-

*) *Leibnitii* Opp. T. II. p. 254.

wieder vernichtet würden, falls die Gottheit jene vernichte. Leibniz leugnete, daß die Ausdehnung zur Bildung eines Körpers hinreichend ſey; der leztere erfodere auch nach dem Ausdruck der griechiſchen Philoſophen das Vermögen der Antitypie, oder eine Kraft des Widerſtandes, der Undurchdringlichkeit, die nicht in der Ausdehnung anzutreffen ſey, als welche vielmehr nur den Ort oder Raum ausmache, in welchem die Körper ſich befinden. Daß mit der Vernichtung der Ausdehnung auch die Körperwelt vernichtet werden würde, beweiſt nur, daß die Ausdehnung zu den weſentlichen Merkmalen des Körpers gehört, aber nicht, daß ſie ſein Weſen ganz und vollſtändig enthalte. Die Größe gehört auch zum Weſen der Ausdehnung; aber dieſe conſtituirt nicht allein jene; auch die Zahl, die Zeit, die Bewegung, haben eine Größe, und ſind gleichwohl von der Ausdehnung nicht verſchieden. Wenn Gott alle itzt vorhandene Größe vernichtete, würde er auch die Ausdehnung vernichten; aber wenn Er erſt Größe hervorbrächte, brächte er vielleicht nur die Zeit hervor, ohne Ausdehnung hervorzubringen. Nicht anders verhält es ſich mit der Ausdehnung und dem Körper. Gott würde durch die Vernichtung der Ausdehnung den Körper vernichten; aber wenn er bloß Ausdehnung hervorbrächte, brächte er vielleicht nur den Raum ohne Körper hervor.

Zum Beweiſe ſeiner Behauptung, daß das Weſen des Körpers in der Ausdehnung beſtehe, hatte Malebranche auch einen eigenen Begriff von der Subſtanz zu Hülfe genommen. Alles, was man allein an und für ſich begreifen kann, ohne an Etwas Anderes denken zu müſſen, oder ohne daß die Idee davon noch irgend etwas Anderes darſtelle, iſt eine Subſtanz.

ſtanz. Hingegen was man nur begreifen kann, ſofern es von einem andern Dinge abhängig iſt, iſt eine Modification der Subſtanz. Dieſer Erklärung gemäß iſt die Ausdehnung eine Subſtanz; denn man kann ſie als für ſich beſtehend denken, ohne an ein anderes Ding denken zu müſſen, von dem ſie abhängig wäre. Der Körper kann aber nicht für ſich ohne Ausdehnung gedacht werden. Ausdehnung und Körper ſind alſo dem Weſen nach einerley; und wenn man den Körper von der Ausdehnung unterſcheidet, ſo iſt er nur als eine Modification dieſer zu betrachten.

Gegen dieſe Definition der Subſtanz machte Leibniz mehrere Einwendungen. Im ſtrengen Verſtande kann nur Gott allein unabhängig von jedem andern Dinge begriffen werden. Wollen wir denn, fragte er, mit einem nur zu bekanten Neuerer ſagen, daß Gott die einzige Subſtanz, und die Geſchöpfe bloß Modificationen desſelben ſeyen? Wollte man die Definition mehr beengen, und etwa ſagen, eine Subſtanz ſey dasjenige, was unabhängig von jedem andern Geſchöpfe begriffen werden könne; ſo dürften ſich vielleicht Dinge finden, die eben ſo unabhängig ſind, wie die Ausdehnung, ohne doch Subſtanzen zu ſeyn. Z. B. die Kraft der Thätigkeit, das Leben, die Antitypie, ſind etwas Weſentliches und zugleich Primitives; man kann ſie vermittelſt der Abſtraction unabhängig von andern Begriffen, und ſelbſt von ihren Subjecten, denken. Im Gegentheile die Subjecte werden erſt mittelſt ſolcher Attribute begriffen; und dennoch ſind dieſe Attribute verſchieden von den Subſtanzen, deren Attribute ſie ſind. Es giebt alſo Dinge, die nicht Subſtanzen ſind, und die doch nichts

 deſto

deſto weniger unabhängig begriffen werden können, als die Subſtanzen ſelbſt. Die Unabhängigkeit iſt demnach nicht Charakter der Subſtanz.

Man konte hiergegen einwenden, daß ſich die Abſtracta doch nicht unabhäng von irgend Etwas, zum mindeſten nicht von den concreten Gegenſtänden, denken laſſen; ſollten dieſe letzten auch nur unvollkommen gedacht werden, ſo müſſen ſie doch dem primitiven weſentlichen Attribute beygefügt ſeyn, um den Gegenſtand des Begriffes zu vollenden. Jene Definition des Malebranche von der Subſtanz ließe ſich alſo dadurch verbeſſern, daß man ſie nur auf Concreta bezöge. Dann würde die Subſtanz ein Concretum ſeyn unabhängig von jedem andern concreten Gegenſtande.

Aber, erwiederte Leibniz, der Begriff des Concreten ſelbſt ſetzt erſtlich die Subſtanz voraus, und man dreht ſich bey dieſer Definition nur im Cirkel herum; hernach iſt die Ausdehnung kein Concretum, ſondern ein Abſtractum des Ausgedehnten; endlich würde folgen, daß das Concrete allein die Subſtanz ſey, weil es allemal, wenn auch unvollkommen, in den Begriff des Abſtracten mit aufgenommen werden muß.

Inzwiſchen auf die erſte Bemerkung läßt ſich antworten, daß zur Definition des Concreten es nicht der Subſtanz bedarf, weil auch Accidenzen Concreta ſeyn können. Z. B. die Wärme kann groß ſeyn oder eine Größe haben. Die Größe aber iſt ein Concretum. Eine Zahl kann groß genannt werden, proportionirt, meßbar u. w. Sofern Malebranche die Ausdehnung, den Raum, mit dem Körper für einerley erklärt, könte er auf die zweyte Bemerkung erwiedern,

daß

daß die Ausdehnung ein Concretum ſey; wogegen aber ſtreiten würde, daß ſie denn aufhören würde, ein Abſtractum zu ſeyn, was ſie doch zugleich ſeyn ſoll, weil das Abſtractum mit dem Concretum nie identiſch ſeyn kann, ſondern immer von ihm verſchieden ſeyn muß. Gegen die dritte Bemerkung könte man ſagen, daß die Ausdehnung oder der Körper gerade das ſubjectum primum iſt, das wie die durch Figuren und Bewegungen geformte Materie gedacht wird, um ein vollkomnes Subject zu bilden. Der Streit läuft alſo darauf hinaus, ob die Ausdehnung ein Abſtractum oder ein Concretum iſt?

Hier behauptet nun Leibniz: Die Ausdehnung iſt nichts Anders, als wie ein Abſtractum, und ſie bedarf Etwas, das ausgedehnt iſt; ſie bedarf eines Subjects; und iſt in Beziehung auf dieſes Subject etwas Relatives, wie die Dauer. Sie ſetzt ferner etwas Vorhergehendes Beſtimtes in dieſem Subjecte voraus, irgend eine Qualität, ein Attribut, eine Natur des Subjects, die ſich ausdehnt, ſich mit dem Subjecte verbreitet, ſtetig iſt. Z. B. In der Milch giebt es auch eine Ausdehnung oder Diffuſion der Weiße; im Diamant eine Ausdehnung oder Diffuſion der Härte; im Körper überhaupt eine Ausdehnung oder Diffuſion der Antitypie oder Materialität. Hieraus erhellt, daß in dem Körper etwas der Ausdehnung Vorhergehendes iſt, und man kann in gewiſſer Hinſicht ſagen, daß die Ausdehnung das für den Raum, was die Dauer für die Zeit iſt. Die Dauer und die Ausdehnung ſind Attribute der Dinge; aber die Zeit und der Raum werden genommen als außerhalb den Dingen, und dienen, um jene zu meſſen.

Diejenigen, welche den Raum vom Körper unterſcheiden, halten jenen nun freylich für eine Subſtanz, die den Ort ausmacht; anſtatt daß die Carteſianer, und auch Malebranche, den Raum mit der Materie identiſch nehmen, und nur die Bewegung als ein nothwendiges Merkmal der Ausdehnung beyfügen. Allein die Carteſianer geben eben hierdurch ſtillſchweigend zu erkennen, daß die Ausdehnung nicht hinreiche, um die Materie oder den Körper zu conſtituiren, weil ſie doch die Beweglichkeit hinzufügen müſſen, die eine Folge der Antitypie iſt; denn ſonſt könte ein Körper nicht durch einen andern geſtoßen oder bewegt werden. Wenn die Carteſianer ſagen, daß die Bewegung eine Folge der Ausdehnung ſey, weil dieſe ins Unendliche theilbar iſt, und ein Theil von dem andern getrennt werden kann; ſo werden ihre Gegner ihnen dieſe Folgerung nicht zugeſtehen. Sie werden erwiedern, daß man zwar die verſchiedenen Theile der Ausdehnung (abgeſondert von den Körpern) bezeichnen, logiſch unterſcheiden; aber ſie keinesweges von einander trennen könne. Leibniz, ob er gleich den Begriff der Ausdehnung vom Begriffe des Körpers unterſchied, behauptete gleichwohl, daß die Ausdehnung keine Subſtanz ſey, oder daß es kein Ding gebe, dem nichts weiter als bloße Ausdehnung zukomme. Wenn er inzwiſchen auch eine ſolche Subſtanz zulaſſen wollte, ſo meynte er doch einen Unterſchied machen zu müſſen zwiſchen der Ausdehnung, und dem Attribute, auf welches die Ausdehnung oder Diffuſion (als relativer Begriff) ſich bezieht, und welches die Situation oder Localität ſeyn würde. Die Diffuſion des Orts würde den Raum bilden, der gleichſam das πρωτον δεκτικον (primum recipiens), oder das erſte Subject der Ausdehnung wäre, und durch

durch welche dieſe auch andern Dingen zukäme, die ſich im Raume befinden. Die Ausdehnung alſo, als Attribut des Raumes, iſt die Diffuſion oder Continuation der Situation oder Localität, ſo wie die Ausdehnung des Körpers die Diffuſion der Antitypie oder der Materialität iſt. Denn der Ort iſt eben ſo wohl in dem Puncte, als in dem Raume, und folglich kann der Ort ohne Ausdehnung oder Diffuſion ſeyn; aber die Diffuſion oder bloße Länge macht eine locale Linie, die mit Ausdehnung begabt iſt. Es iſt eben ſo mit der Materie; dieſe iſt ſowohl in dem Puncte, als in dem Körper, und ſeine Diffuſion in der bloßen Länge macht eine materielle Linie. Die anderen Continuationen oder Diffuſionen in der Breite und Tiefe bilden die Fläche und das Solidum der Geometrie: kurz, den Raum im Orte, und den Körper in der Materie.

Das Reſultat aus dem Obigen war: daß nicht bloß die Ausdehnung, ſondern auch der Körper ſelbſt, nicht unabhängig von andern Dingen begriffen werden können. Man müßte alſo annehmen, entweder daß die Körper keine Subſtanzen ſeyen, oder daß unabhängig von andern Dingen begriffen zu werden, nicht eine Eigenſchaft aller und jeder Subſtanz ſey, wenn dieſes Merkmal auch übrigens bloß den Subſtanzen eigen ſeyn ſollte. Denn da der Körper ein Ganzes iſt, ſo hängt er weſentlich von andern Körpern ab, aus denen er zuſammengeſetzt iſt, und welche Theile desſelben ausmachen. Es ſind bloß die Monaden d. i. die einfachen und untheilbaren Subſtanzen, die von jedem andern erſchaffenen concreten Dinge wahrhaft unabhängig ſind.

Malebranche hatte weiter behauptet: Alles, was Modificationen hat, welche nicht durch die Ausdehnung erklärt werden können, iſt vom Körper verſchieden. Die Seele aber hat Modificationen der Art; ſie hat auch nicht einmal Antitypie, ſo daß ſie eigentlich ihren Ort erfüllte. Denn die Empfindungen des Vergnügens, die Triebe, und alle Ideen, ſind keine Verhältniſſe der Diſtanz; man kann ſie nicht nach Fußen oder Zollen meſſen, wie man den Raum, oder das was ihn erfüllt, meſſen kann.

Leibniz war mit Malebranche hier inſofern einſtimmig, daß die Modificationen der Seele nicht Modificationen der Materie wären; und daß folglich die Seele immateriell ſey. Nur mit ſeinem Beweiſe dieſer Behauptung war er nicht ganz zufrieden. Nach M. ſollen alle Ideen keine Ortverhältniſſe ſeyn, weil wir Ideen nicht meſſen. Hiergegen, meynte Leibniz, könte ein Epikureer ſagen, dies rühre daher, weil wir die Ideen nicht recht kennten. Hätten wir Vorſtellungen von den Körperchen, welche die Ideen und die dazu nöthigen Bewegungen bewirken, ſo würden wir wohl ſehen, daß die Ideen meßbar, und daß ſie bloße Spiele ſeiner Maſchinen ſeyen. Es ſcheint auch nicht, daß die Natur der Farbe ihrem innern Weſen nach in etwas Meßbarem beſtehe; und doch, wenn es wahr iſt, daß der Grund dieſer Qualität der Objecte in gewiſſen Configurationen und Bewegungen enthalten iſt, wie z. B. die Weiße des Schaumes von einer Menge kleiner hohler Blaſen, die wie Spiegel polirt ſind, bewirkt wird, ſo würde man eben jene Qualität auch auf etwas Meßbares, Mechaniſches, Materielles, zurückführen können. Einen beſſern Beweis für die Geiſtigkeit der Seele glaubte Leibniz darin zu finden, daß alle Materie paſſiv iſt, was alle

materielle oder mechaniſche Philoſophen annehmen müßten. Der Urſprung der **Thätigkeit** alſo kann nicht eine Modification der Materie ſeyn; ſondern die Bewegung und das Denken müſſen einen andern Grund haben. **Leibniz** fühlte wohl, was ſich auch gegen dieſes ſein Argument einwenden laſſe. Er konte auf mehrere philoſophiſche Parteyen, die Platoniker, Ariſtoteliker, und ſelbſt auf neuere philoſophiſche Schulen rechnen, die ihm die bloße Paſſivität der Materie im Geringſten nicht einräumen würden; vielmehr die ſowohl die Thätigkeit als das Leiden mechaniſch aus den Urkräften der Materie erklärten. Um dieſem Einwurfe zu begegnen, bezog ſich **Leibniz** auf ſeine in den Actis Eruditorum entwickelte Vorſtellungsart, nach der die Thätigkeit auf eine **urſprüngliche** in der Materie befindliche **Entelechie** (entelechia prima) zurückgeführt wurde, welcher das **leidende Vermögen** untergeordnet war. Jene **urſprüngliche Entelechie** iſt nichts anders, als was ſonſt **Seele** heißt, eine einfache, immaterielle, untheilbare, und unzerſtörbare Subſtanz, ein Lebensprincip. Es giebt keinen noch ſo kleinen Theil der materiellen Maſſe, in welchem ſich nicht organiſirte Körper befinden, mit dem Vermögen der Perception oder einer Art von Seele verſehen. Gerade die Nothwendigkeit, eine ſelbſtthätige Kraft in der Körperwelt vorauszuſetzen, um ihre Bewegung zu erklären, beweiſt am auffallendſten, daß die Principien des Mechanismus, woraus ſich die Geſetze der Bewegung ergeben müſſen, gar nicht davon entlehnt werden können, was bloß paſſiv, geometriſch, oder materiell iſt, mit andern Worten, gar nicht durch bloße Axiome der Mathematik herausgebracht werden können. Denn um die dynamiſchen Regeln zu rechtfertigen, muß man ſeine Zuflucht zur reellen Metaphyſik nehmen.

Von

Von einer andern Seite konte auch dem leibnizischen Beweisgrunde des Immaterialismus entgegengeſetzt werden, daß Gott unmittelbar Alles dasjenige bewirken könne, was man den Seelen beyzulegen pflegt; daß folglich die Modificationen und Thätigkeiten, welche über die Kräfte der Materie hinausgehen, noch nicht berechtigen würden, auf von der Materie ſpecifiſch verſchiedene Seelen zu ſchließen, weil jene Wirkungen Gottes wären. Dieſer Einwurf trifft nicht nur Leibnizens, ſondern auch Malebranche's Vorſtellungsart; die letztere noch mehr, als die erſtere. Leibniz antwortete: Die Modificationen, die von den Seelen prädicirt werden, und die wir in unſerer eigenen Seele empfinden, können nicht Modificationen Gottes ſeyn; und was die Thätigkeiten anbelangt, ſo kann man wenigſtens uns ſelbſt unſere inneren Thätigkeiten nicht abſprechen, und dieſe ſind hier hinreichend; denn die Materie, als bloß paſſiv, iſt ihrer gar nicht fähig. Die ganze Hypotheſe aber, die alle Handlungen des Menſchen der Gottheit allein zuſchreibt, macht die menſchliche Natur und ihre Aeußerungen zu einem Wunder, und ſelbſt zu einem unvernünftigen und der göttlichen Weisheit unwürdigen Wunder. Vermöge desſelben Rechtes, Dinge zu erdichten, welche einzig die wunderbare Allmacht Gottes möglich machen könte, dürfte Jemand behaupten: daß Er allein in der Welt ſey; daß Gott alle Phänomene in ſeiner Seele hervorbringe, als ob andere Dinge außer ihm exiſtirten, ohne daß dieſe wirklich vorhanden wären *).

Man

*) Man kann hieraus abnehmen, in welch ein Erſtaunen Leibniz verſetzt ſeyn würde, wenn er das Wunder unſerer Zeit, das ſich ſelbſt ſetzende und die Welt

Man mag indeſſen hierüber urtheilen, wie man will, ſo hängt doch auch mit der Hypotheſe, daß Gott die Operationen der Seele in der Materie bewirke, zum mindeſten der Glauben an die Exiſtenz Gottes nothwendig zuſammen. Diejenigen alſo, welche die Unſterblichkeit der Seele leugnen, müſſen doch wenigſtens zu der Gottheit ihre Zuflucht nehmen, was ſie ſonſt ſo gerne vermeiden. Sind ſie aber einmal gezwungen, die Exiſtenz Gottes, eines unendlich mächtigen und weiſen Geiſtes, anzuerkennen; ſo wird es auch nicht ſchwer ſeyn, ihnen eben hieraus zu beweiſen, daß Er noch andere endliche immaterielle Geiſter, wie Er ſelbſt, geſchaffen habe; und daß Gott nicht gerecht ſeyn könte, wenn unſere Seelen zugleich mit dem Körper untergiengen.

Nach der Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen Seele und Körper, als ſeinem Fundamente der vornehmſten philoſophiſchen Dogmen, hatte ſich Malebranche darzuthun bemüht, daß die Ideen, welche die Seele wahrnimt, Realitäten ſeyen. Er gieng noch weiter zu behaupten, daß dieſe Ideen eine ewige und nothwendige Exiſtenz hätten, und die Urbilder der ſichtbaren Welt wären; anſtatt daß die Dinge, welche wir außer uns zu ſehen glauben, oft eingebildet, und immer nur vorübergehend ſind. Ein Argument, was M. unter andern vorbrachte, war dieſes: Geſetzt: Gott vernichtete alle erſchaffene Weſen, einen einzigen Menſchen ausgenommen, und Er ſelbſt ſtellte dieſem Men-

Welt producirende Ich des Herrn Fichte, das nicht einmal der Gottheit bedarf, kennen gelernt hätte. Und doch träumt Hr. Fichte von einer Verwandtſchaft der Leibnitziſchen Philoſophie mit der ſeinigen!

Menſchen dieſelben Gegenſtände dar; ſo würde doch der Menſch eben die Schönheiten der Natur ſehen, die er ohne die gegenwärtige Vorausſetzung ſieht. Demnach die Schönheiten, die er wirklich ſieht, ſind nicht materielle, ſondern intelligible Schönheiten.

Leibniz räumte hier ein, daß die materiellen Dinge nicht die unmittelbaren Objecte unſerer Perceptionen wären; aber den Beweis für Malebranche's Hypotheſe fand er mit Recht ſehr unbefriedigend. Wenigſtens war folgender Schluß dieſes Philoſophen nichts weniger als bündig: Wenn im Falle der Vernichtung der äußern Dinge wir Alles in einer intelligibeln Welt ſehen; ſo müſſen wir auch gegenwärtig Alles in einer intelligibeln Welt wahrnehmen. Können denn nicht unſere gegenwärtigen und gewöhnlichen Perceptionen von einer ganz anderen Natur ſeyn, als jene außerordentliche, die uns Gott unmittelbar nach Vernichtung der erſchaffenen Weſen darſtellte? Ferner: Selbſt aus der Vernichtung der erſchaffenen Weſen würde noch nicht nothwendig folgen, daß wir Alles in einer intelligibeln Welt erkennten. Diejenigen, welche einen Einfluß der Körper auf die Seelen glauben, würden ſagen können, daß Gott vielleicht im Falle der Vernichtung der Körper ihren Mangel erſetzte, und in unſeren Seelen die Qualitäten hervorbrächte, welche die Körper darin hervorbringen, ohne daß dazu ewige Ideen und eine intelligible Welt nöthig wären. Und ſelbſt wenn Alles in uns auf die gewöhnliche Weiſe ſich ereignete, wie bey dem angenommenen Falle der Vernichtung, d. i. wenn man annähme, daß wir ſelbſt in uns die Vorſtellungen hervorbringen (was Leibniz auch in der That glaubte), oder daß Gott

(nach

(nach Malebranche) die innern Phänomene in uns hervorbrächte, ohne daß der Körper Einfluß auf uns hätte, iſt es nothwendig, äußere Ideen zu ſtatuiren? Iſt es nicht genug, daß jene Phänomene bloß neue vorübergehende Modificationen unſerer Seele ſind?

Zum Beweiſe, daß die objectiven Ideen ewige Realitäten ſind, hatte ſich Malebranche namentlich auf den Raum berufen. Wenn wir von dieſem eine Idee haben, ſo haben wir eine Idee des Unendlichen; aber die Idee des Unendlichen iſt ſelbſt unendlich; und ein unendlicher Gegenſtand könte nicht eine Modification unſerer Seele ſeyn, als welche endlich iſt. Es giebt alſo objective Ideen, welche wir wahrnehmen, und die doch nicht Modificationen unſerer Seele ſind. Warf man ein, daß doch z. B. die Erde Widerſtand leiſte, und alſo etwas Solides ſey; ſo antwortete Malebranche: der Widerſtand könne etwas Eingebildetes ſeyn, wie bey einem lebhaften Traume; da hingegen die Ideen niemals täuſchen.

Leibnitz leugnete ſeinerſeits nicht, daß wir eine Idee des Unendlichen Vollkomnen haben; denn es iſt dazu bloß nöthig, das Abſolute zu denken, und von allen Schranken zu abſtrahiren. Wir haben auch inſofern eine Perception des Abſoluten, weil wir daran Theil nehmen, indem wir irgend einen Theil an der Vollkommenheit haben. Inzwiſchen kann man mit Grunde zweifeln, ob wir eine Idee vom unendlichen Ganzen haben, oder von einem aus Theilen zuſammengeſetzten Unendlichen; denn das Zuſammengeſetzte kann nicht ein Abſolutes ſeyn. Freylich begreifen wir ſehr wohl, daß z. B. jede gerade Linie verlängert werden könne; oder daß immer eine größere gerade Linie, als die gegebene,

möglich ſey; aber wir haben doch keine Idee von einer unendlichen geraden Linie, oder die größer, als alle möglichen wäre.

Malebranche konte hier eine Ausflucht brauchen, um dieſem Leibniziſchen Argumente zu entgehen. Er konte ſagen, daß bloß die objective Idee der Ausdehnung unendlich ſey; allein der Gedanke, welchen wir davon haben, und der eine Modiſication unſerer Seele iſt, iſt es nicht. Aber wie wollte er beweiſen, daß wir etwas mehr bedürfen, als unſere Gedanken, und die Gegenſtände derſelben in uns, und daß wir zum Objecte eine unendliche in Gott exiſtirende Idee nöthig hätten, um bloß einen endlichen Gedanken davon zu haben? Sollte es nicht hinreichend geweſen ſeyn, daß die Ideen den Gedanken entſprochen hätten? In dieſem Falle bliebe alſo gar kein Mittel übrig, dergleichen Ideen wahrzunehmen. Malebranche erklärte ſich hierüber folgendermaßen: Der Geiſt ſieht nicht das Unendliche, als ob er es durch ſeinen Gedanken ermäße. Es iſt jedoch auch nicht genug, daß er das Ganze nicht davon ſieht; denn er könte hoffen, es zu finden; aber er begreift, daß es nicht exiſtirt. Es iſt hier eben ſo, wie in der Geometrie, daß, man mag die Subdiviſion fortſetzen ſo lange man will, man niemals einen Theil der Seite des Quadrats finden wird, ſo klein er auch ſeyn mag, der auch ein Theil der Diagonale ſeyn, oder ſie genau meſſen könte. Auf gleiche Weiſe ſehen dieſelben Geometren die Aſymptoten der Hyperbel, von der ſie wiſſen, daß ſie ſie nicht erreichen werden, wiewohl ſie ſich ihr in's Unendliche nähern. Dieſe Art, das Unendliche zu erkennen, gab Leibniz zu, ſey gewiß und unbeſtreitbar; ſie beweiſe auch, daß die Objecte zahllos und unbegrenzt ſind; allein, ob

wir

wir gleich daraus ſchließen können, es gebe kein letztes endliches Ganzes; ſo folgt doch daraus nicht, daß wir ein unendliches Ganzes wirklich erkennen. Es giebt keine gerade unendliche Linie; aber jede gerade Linie kann doch immer verlängert, und durch eine andere größere übertroffen werden. Das Beyſpiel des Raumes beweiſt demnach gar nicht insbeſondere, daß wir die Gegenwart gewiſſer für ſich beſtehender, und von den vorübergehenden Modificationen unſerer Gedanken verſchiedener, Ideen annehmen müßten; denn es ſcheint, daß unſere Gedanken allein hinlänglich ſind. Warum ſollten wir denn nicht die Dinge in uns ſehen können? Es iſt wahr, daß ich ihr Weſen oder ihre Möglichkeit ſehe, ſelbſt dann wenn ich ihre wirkliche Exiſtenz nicht wahrnehme; und daß jene Möglichkeiten, auch wenn wir ſie nicht ſehen, immer als ewige Wahrheiten beſtehen, deren ganze Realität doch in irgend etwas Gegenwärtig Wirklichem d. i. in Gott, gegründet ſeyn muß; aber die Frage iſt, ob wir berechtigt ſind, zu ſagen, daß wir ſie in Gott ſehen?

Leibniz thut noch einen Vorſchlag, wie man Malebranche's Meynung rechtfertigen könne, ungeachtet ſie allen denen für ſehr paradox gelte, die ihren Verſtand nicht über die Sinne zu erheben vermögen. Ich bin überzeugt, ſagt er, daß Gott das einzige unmittelbare äußere Object für die Seelen iſt, weil nur Er allein außerhalb der Seele exiſtirt, der unmittelbar auf dieſe einwirkt. Unſere Gedanken mit Allem, was ſie enthalten, ſoferne ſie irgend eine Vollkommenheit begreifen, werden ohne Unterlaß durch ſeine fortgeſetzte Thätigkeit hervorgebracht. Soferu wir alſo unſere beſchränkten Vollkommenheiten von den

ſeinigen empfangen, welche unendlich ſind, werden wir davon unmittelbar afficirt; und in dieſem Sinne kann man ſagen, daß unſer Geiſt durch die ewigen Ideen in Gott unmittelbar afficirt werde, ſo weit er Gedanken hat, die ſich auf jene beziehen oder an jenen Theil nehmen; mit andern Worten: daß unſer Geiſt alles in Gott ſieht *).

Außer dieſen bisher erörterten einzelnen philoſophiſchen Raiſonnements, und Kritiken fremder Philoſopheme, die in Leibnizens kleinern Aufſätzen und Briefen zerſtreut ſind, will ich auch einige treffliche Bemerkungen deſſelben über die philoſophiſche Schreibart ausheben, die in einer ſeiner der Ausgabe des Antibarbarus philoſophicus vom Marius Nizolius hinzugefügten Abhandlungen vorkommen.

Die Vollkommenheit der Schreibart läßt ſich auf drey Eigenſchaften, Deutlichkeit, Wahrheit und Eleganz zurückführen; die Nützlichkeit iſt eine Eigenſchaft des Inhalts, und nicht des Styls. Deutlichkeit liegt in dem Gebrauche von Wörtern, die jedem aufmerkſamen und für die Lectüre nach Beſchaffenheit der Materie gebildeten Leſer bekant ſind, oder ihm vorher beſtimt und genau erklärt werden. Sie bezieht ſich aber nicht bloß auf die einzelnen Wörter, ſondern auch auf die Conſtruction derſelben. Die Dunkelheit und Verworrenheit der letztern, meynt indeſſen Leibniz, ſcheine mehr ein Fehler der Redner und Dichter, als der Philoſophen zu ſeyn, welche deßwegen vorzüglich nur auf Deutlichkeit der von ihnen gebrauchten Wörter und Ausdrücke zu achten hätten. Im Ganzen möchte er hierin wohl nicht Unrecht haben. Einer unſerer neueſten und berühm-

*) *Leibnitii* Opp. T. II. p. 201 ſq.

rühmteſten Philoſophen macht jedoch hiervon eine merkwürdige Ausnahme. Auf die Eleganz komt bey der philoſophiſchen Schreibart ſo viel nicht an, obgleich Leibniz nicht in Abrede iſt, daß ſie zur Erweckung der Aufmerkſamkeit, zur Rührung der Gemüther, zur Erleichterung und gleichſam Befruchtung des Gedächtniſſes dienen könne. Auf Gewißheit und Wahrheit kann nur inſofern geachtet werden, als die Materie dieſe zuläßt. Am Ende wird man finden, daß die Gewißheit, auch wenn der Schriftſteller der ſtrengſte Definitor iſt, nichts anders iſt als die Deutlichkeit. Wer die Deutlichkeit einer Erkentniß erreicht hat, hat auch die Gewißheit derſelben erreicht, ſo weit ſie ſich erreichen läßt. Denn es iſt einleuchtend, daß die Wahrheit eines Satzes nicht eingeſehen werden könne, wenn nicht die Bedeutung der Wörter bekant, d. i. wenn der Satz nicht deutlich iſt.

Der Deutlichkeit ſtehn zwey Fehler entgegen bey der philoſophiſchen Schreibart: die Dunkelheit, und ſo zu reden die zu große Deutlichkeit oder Vieldeutigkeit des Ausdrucks. Im erſten Falle iſt die Bedeutung der Wörter ganz unbekant; im andern Falle bieten ſich mehr Bedeutungen dar, jedoch ſo, daß ungewiß iſt, welche der Schriftſteller im Sinne gehabt habe. Zur Vermeidung dieſer Fehler giebt Leibniz mehrere ſehr heilſame Regeln. Geht der Gebrauch eines Worts von der Bedeutung ab, welche daſſelbe urſprünglich haben ſollte; ſo muß man mehr dem herſchenden und gewöhnlichen Sprachgebrauche, als der urſprünglichen Bedeutung folgen; läuft aber der Sprachgebrauch einer gewiſſen der Etymologie gemäßen Bedeutung nicht zuwider, oder iſt jener zweifelhaft, ſo muß man ſich an der letztern halten. Iſt

der Gebrauch eines Wortes vieldeutig, ſo muß man ſich bemühen, die allgemeine, ſogenannte formale, Bedeutung desſelben zu abſtrahiren, welche alle gangbaren in ſich enthält, wie es die theologiſchen Exegeten in Anſehung der Wörter und Redensarten in den bibliſchen Büchern zu machen pflegen; oder, wenn das nicht geſchehen kann, muß man irgend einen urſprünglichen Gebrauch gewiſſermaßen ſelbſt fixiren, aus welchem die übrigen Bedeutungen fließen. Hat man eine beſtimte Bedeutung eines Worts ausgewählt, ſo muß man, wenn die Gelegenheit es mit ſich bringt, ſie in einer förmlichen Definition des durch das Wort zu bezeichnenden Gegenſtandes ausdrücken; denn eine Definition iſt ja nichts anders, als die Erklärung einer Wortbedeutung (ſignificatio ſignificata); dieſe Definition ſelbſt aber muß nicht bloß wahr; ſie muß auch wirklich deutlich ſeyn.

Die ſogenannten Kunſtausdrücke (termini technici) müſſen ſo viel wie nur immer möglich iſt vermieden werden, und beſonders muß man ſich aller ſolcher Wörter enthalten, die im gemeinen Sprachgebrauche gar nicht vorkommen, dem Verſtande der Leſer oder Zuhörer fremde ſind, und gegen den guten Geſchmack verſtoßen. Leibnitz, obgleich er ſelbſt in der Darſtellung ſeines eigenen philoſophiſchen Syſtems Kunſtausdrücke brauchte und auch dergleichen erfand, drückt ſich bey dieſer Regel ſehr ſtark aus. Termini technici, ſagt er, cane pejus et angue fugiendi ſunt. Er mag in der Folge wohl bemerkt haben, daß dieſe von ihm in frühern Jahren gegebene Regel nicht ſo unbedingt anwendbar ſey, und daß hier auch die Ciceroniſche Bemerkung gelte: Novis rebus nova ſunt imponenda nomina. Hat man einmal den Begriff eines Wortes

beſtimt,

beſtimt, muß man der Beſtimmung auch unverbrüchlich treu bleiben, weil ſonſt Verwirrung und Widerſpruch in den Begriffen die natürlichen und nothwendigen Folgen ſind. Der Hang zum Gebrauche von Kunſtausdrücken, oder von Wörtern in einem von dem gewöhnlichen abweichenden Sinne, iſt ſehr verführeriſch. Die gemeinen Philoſophen (philoſophi plebeji) zeichnen ſich nicht immer dadurch aus, daß ſie andere Gegenſtände denken, oder originale neue Ideen darüber haben; ſondern nur daß ſie auf eine andere Art denken, die Dinge von anderen Seiten anſehen, ſie mit anderen Dingen zuſammenſtellen und vergleichen. Die Aufmerkſamkeit der Menſchen kann aber nicht beſſer gereizt werden, als wenn man neue Wörter für bekante Sachen braucht. Der große Haufen wähnt alsdenn ſehr leicht, daß auch die Sachen, oder die Gedanken neu ſeyen. De caetero tantum abeſt, ut philoſophi res abſtruſiores et nobiliores ſentiant, ut potius contra, antequam incomparabilis *Verulamius*, aliique praeclari viri philoſophiam ex aeris divagationibus aut etiam ſpatio imaginario ad terram hanc noſtram et uſum vitae revocarunt, ſaepe cinifto aliquis Alchymiſta ſolidiores et praeclariores de rerum natura comprehenſiones habuerit, quam philoſophaſter quispiam, (neque enim negamus, etiam inter philoſophos, eos praeſertim, qui ex Ariſtotelis et veterum fontibus potius, quam lacunis Scholaſticorum, ſua hauſerunt, viros ſolide et ad uſum doctos complures ſuperfuiſſe), intra clauſtra ſolis ſive *haecceitatibus*, ſive *hoccitatibus* incumbens.

Schon Leibniz wagte den allgemeinen Ausſpruch: Was nicht in verſtändlichen Begriffen und populären Ausdrücken erklärt werden könne, die unmittel-

telbaren Senſationen z. B. der Farbe, des Geruchs, Geſchmacks, ausgenommen, ſey nichtig, und müſſe durchaus aus der Philoſophie verbannt werden. Es ſey daher eine treffliche Manier einiger neuerer geiſtvoller Philoſophen, die dialektiſchen Streiter zu nöthigen, daß ſie alle ihre Begriffe deutlich ausdrückten, oder wenn ſie dieſer Beſchwerde auszuweichen wünſchten, ihre Gedanken in irgend eine lebende Sprache kleideten. Hier würden ſie oft gar ſehr verlegen, und, falls ſie es verſuchten, von geſcheidten und erfahrnen Leuten, die aber der lateiniſchen Schulſprache eben nicht mächtig wären, ausgelacht. Auf dieſe Art ſey zunächſt und allmälig die ſcholaſtiſche Methode zu philoſophiren bey den Franzoſen und Engländern verdrängt worden, weil dieſe Völker ſchon früh die Philoſophie in ihrer Sprache zu bearbeiten angefangen haben, ſo daß auch das große Publicum über dahin gehörige Gegenſtände urtheilen konte. Dies würde auch ohne Zweifel in Italien geſchehen ſeyn, wenn nicht die ſcholaſtiſchen Theologen den Philoſophen aus derſelben Schule zu Hülfe gekommen wären. In Deutſchland aber iſt die Vernachläſſigung der deutſchen Sprache hauptſächlich ſchuld geweſen, daß die ſcholaſtiſche Philoſophie (bis zu Leibnizens Zeit) die herſchende geblieben war. Demungeachtet verſicherte ſchon Leibniz, daß unter allen lebenden Sprachen keine zur Philoſophie geſchickter ſey, als die Deutſche, weil ſie an Wörtern von realer Bedeutung die vollſtändigſte und vollkommenſte ſey. In der italieniſchen und franzöſiſchen Sprache, die Töchter der lateiniſchen ſind, ließ ſich die lateiniſche philoſophiſche Terminologie der ältern Schulen leichter nachbilden; hingegen nicht ſo in der deutſchen; daher dieſe immer zur Behandlung philoſophiſcher Gegenſtände unfähig ſchien, was ſie durch-

aus

aus nicht war. Ich brauche hier wohl nicht hinzuzuſetzen, daß dieſe Bemerkung Leibnizens über die Tugenden unſerer Mutterſprache in ihrem Verhältniſſe zur Philoſophie ſich in den neuern Zeiten, nachdem die Cultur derſelben mehr in Aufnahme gekommen, auf's unzweifelhafteſte bewährt hat.

Leibniz aber, indem er Popularität in den philoſophiſchen Begriffen und im Ausdrucke empfahl, machte doch zugleich auch aufmerkſam auf den großen Unterſchied zwiſchen der akroamatiſchen und der exoteriſchen Philoſophie. In der akroamatiſchen wird Alles wiſſenſchaftlich demonſtrirt. In der exoteriſchen werden die Reſultate durch analoge und topiſche Gründe, auch wohl durch demonſtrative, dargethan, welche letztern aber nur topiſch vorgetragen werden; man bedient ſich hierbey zur Erläuterung der Beyſpiele und Gleichniſſe. Die exoteriſche Philoſophie und ihre Darſtellung erlauben ungleich mehr Freyheit in der Anordnung; ſie laſſen der Phantaſie für die Einkleidung mehr Spielraum; ſie fodern minder ſtrenge Gründlichkeit, als die akroamatiſche. So frey inzwiſchen die exoteriſche Methode auch immer ſeyn mag, ſo muß doch auch ſie ſich ſo viel wie möglich des Gebrauchs der Tropen enthalten. Leibniz wirft namentlich der ſcholaſtiſchen Philoſophie, was beym erſten Blicke ſehr parador ſcheint, eine zu große Menge Tropen vor. Er rechnet unter andern dahin die Wörter abhangen (dependere), anhaften (inhaerere), ausfließen (emanare), einfließen (influere), welche letztere Metapher zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffs des Verurſachens Suarez erfunden zu haben ſich rühmte. Gegenwärtig ſind dieſe und andere Metaphern freylich in der philo-

ſophiſchen Terminologie hergebracht, und man verſteht ſich gegenſeitig in Anſehung der damit verbundenen Begriffe; geht man aber auf die wahre und urſprüngliche Bedeutung derſelben zurück, ſo zeigt ſich, daß ſie den Begriffen, welche durch ſie bezeichnet werden ſollten, nichts weniger als angemeſſen waren, und diejenigen, welche ſie zuerſt gebrauchten, keinen ſonderlichen Grund hatten, ſich ihrer Erfindung zu rühmen *).

Von den Aufſätzen, welche erſt nach Leibnizens Tode aus den in der Königl. Bibliothek zu Hannover von ihm aufbewahrten Handſchriften herausgegeben ſind, will ich hier zunächſt nur des Inhalts desjenigen etwas umſtändlicher erwähnen, der Leibnizens Idee von einer allgemeinen charakteriſtiſchen Sprache betrifft, die zugleich eine Kunſt zu erfinden und zu urtheilen enthalten ſollte **). Es iſt dieſer Aufſatz auch deßwegen merkwürdig, weil, da Leibniz erzählt, wie er ſchon in frühern Jahren auf jene Idee gerathen ſey, und ſie immer weiter hernach verfolgt habe, manches hier vorkomt, was zur Geſchich-

*) *Leibnitii* Opp. T. IV. p. 36 ſq.

**) S. Hiſtoria et commendatio linguae charactericae univerſalis, quae ſimul ſit ars inveniendi et judicandi, in den: *Oeuvres philoſophiques latines et françoiſes* de feu Mr. *de Leibnitz*, tirées de ſes manuſcrits, qui ſe conſervent dans la bibliotheque royale à Hanovre, et publiées par *Rud. Eric Raſpe.* Avec une préface de Mr. *Kaeſtner;* à Amſterdam et à Leipzig 1765. 4. Dieſe Sammlung begreift außer dem ſchon erwähnten Aufſatze folgende Stücke: Nouveaux eſſays ſur l'entendement humain. — Examen du ſentiment du *P. Malebranche*, que nous voyons tout en Dieu, contre *I. Locke.* — Dialogus de connexione inter res et verba. — Difficultates quaedam logicae. — Diſcours touchant la methode de la certitude et de l'art d'inventer.

ſchichte ſeines Geiſtes und der Bildung deſſelben überhaupt gehört, und für die Verehrer dieſes großen Mannes Intereſſe haben muß.

Leibniz hebt mit dem alten Spruche an: Gott habe alles nach Gewicht, Maaß, und Zahl gemacht. Es giebt aber Dinge, die nicht gewogen werden können, weil es ihnen an Kraft und Vermögen fehlt; es giebt ferner auch ſolche, die keine Theile haben, und ſich daher nicht meſſen laſſen; aber es giebt keines, auf welches nicht die Zahl anwendbar ſey. Die Zahl iſt alſo gleichſam eine metaphyſiſche Figur, und die Arithmetik iſt eine gewiſſe Statik des Univerſums, wodurch die Vermögen und Eigenſchaften der Dinge erforſcht und beſtimt werden. Der Urſprung der Meynung, daß in den Zahlen Geheimniſſe verborgen lägen, die im Alterthume zuerſt die Pythagoreer hegten, und in neuern Zeiten viele andere, obgleich allen der Schlüſſel fehlte, um in die wahre Beſchaffenheit des Geheimniſſes einzudringen, iſt hieraus leicht zu erklären.

Dieſen Schlüſſel glaubte Leibniz darin entdeckt zu haben, daß jedem Dinge eine charakteriſtiſche Zahl beygelegt werden könne. Dadurch ließe ſich eine allgemeine charakteriſtiſche Sprache zu Stande bringen, die zugleich eine Kunſt des Erfindens und Urtheilens enthielte, und in ihrer Art das leiſtete, was die arithmetiſchen und algebraiſchen Zeichen bey den Zahlen und abſtracten Größen. Er hielt dieſe ſeine Idee mit Recht für original, da zwar ſchon oft Verſuche gemacht ſeyen, Tafeln aller Begriffe von Dingen aufzuſtellen, und mittelſt dieſer eine allgemeine charakteriſtiſche Sprache zu bewirken, wodurch auch fremde Völker einander ihre Gedanken mittheilen könten; aber

kein

kein Verſuch zugleich die Kunſt des Erfindens und des Urtheilens ausdrücke, was hingegen ein Vorzug des ſeinigen ſey.

Es iſt zu bedauern, daß Leibniz nur ſeine Idee im Allgemeinen angegeben, aber ſie nicht ſelbſt ausgeführt hat. Von der Möglichkeit dieſer Ausführung ſpricht er ſo entſchieden, daß man ſieht, daß ihm die Wirklichkeit derſelben im Geiſte völlig gegenwärtig war. Da er ſchon in ſeinen Knabenjahren, wie er von ſich erzählt, Autodidakt war, und immer bey jeder Erkentniß, die er ſich zu erwerben ſuchte, oft bevor er dieſe ſelbſt recht gefaßt und verſtanden hatte, auf neue Entdeckungen ausgieng; ſo gerieth er einſt bey der Lehre von den Prädicamenten auf den Einfall, daß es außer den einfachen auch eine andere Gattung der Prädicamente geben müſſe, die, ſo wie jene alle einzelne Begriffe, auch alle zuſammengeſetzten Begriffe (terminos complexos) in natürlicher Ordnung enthielte. Dieſes führte ihn weiter auf die Idee eines Alphabets der geſamten menſchlichen Erkentniß, und daß durch die Combination dieſes Alphabets und die Analyſe der daraus gebildeten Wörter Alles erfunden und beurtheilt werden könte. Das Reſultat ſeiner Unterſuchungen über dieſe Materie legte er noch als junger Menſch in der Diſſertatio de arte combinatoria dem Publicum vor, welche 1666 erſchien.

Leibniz wunderte ſich, daß keiner der größten logiſchen Denker, zu denen er außer dem Ariſtoteles und Des Cartes auch den Joachim Jung zählt, vor ihm auf jene Idee verfallen ſey, da die weitere Entwickelung der logiſchen Principien eben ſo auch dieſe hätte darauf führen müſſen, wie er ſelbſt darauf geführt worden ſey, falls ſie nicht zu früh von den Prin-

Principien abgeſprungen wären. Me, ſetzt er hinzu, nulla alia cauſa in his meditationibus detinuit, etſi tot aliis modis diſtractum, quam quod magnitudinem ejus totam vidi, et quod aſſequendi rationem mire facilem detexi. Hoc enim eſt illud, quod intentiſſimis meditationibus tandem inveni. Itaque nunc nihil aliud opus eſt, quam ut characteriſtica, quam molior, quantum ad Grammaticam linguae tam mirabilis, Dictionariumque plerisque frequentioribus ſuffecturum, ſatis eſt, conſtituatur, vel quod idem eſt, ut numeri idearum omnium characteriſtici habeantur. Nihil, inquam, aliud opus eſt, quam ut condatur curſus philoſophicus et mathematicus, quem vocant, nova quadam methodo, quam praeſcribere poſſum, et quae nihil in ſe continet aut difficilius, quam alii curſus, aut ab uſu et captu remotius, aut a conſuetudine ſcribendi alienius. Nec multo plus laboris exigeret, quam in nonnullos curſus aut nonnullas Encyclopaedias, ut loquuntur, jam impenſum videmus. Aliquot ſelectos homines rem intra quinquennium abſolvere poſſe puto; intra biennium autem doctrinas, magis in vita frequentatas, i. e. Moralem et Metaphyſicam, irrefragibili calculo exhibebunt. Numeris autem characteriſticis plerarumque notionum ſemel conſtitutis habebit genus humanum Organi genus novum, plus multo mentis potentiam aucturum, quam vitra optica oculos juverunt, tantoque ſuperius Microſcopiis aut Teleſcopiis, quanto praeſtantior eſt ratio viſu. Nec unquam acus magnetica plus commodi navigantibus attulit, quam haec Cynoſura experimentorum mare tranantibus feret. Quae alia inde conſequentur, in fatorum arbitrio eſt; niſi magna autem et bona eſſe non poſſunt. Leider ſind dieſe großen Erwartungen Leibnizens von einer zu be-

wir-

wirkenden allgemeinen charakteriſtiſchen Sprache, und den wohlthätigen Folgen derſelben, bis itzt noch nicht erfüllt worden.

Vierter Abſchnitt.

Geſchichte des Lebens und der Philoſophie des John Locke.

Einer der berühmteſten Zeitgenoſſen Leibnizens, der auch mit ihm um den Ruhm einer beſſern Begründung der Philoſophie wetteiferte, und ſeinen bedeutendſten Gegner an ihm fand, war John Locke. Er wurde im J. 1632 zu Wrington in England gebohren. Den erſten Schulunterricht empfieng er zu London. Im J. 1651 kam er auf die Univerſität zu Oxford in das Chriſtcollegium. Die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Philoſophie, welche hier noch herſchte, ward ihm bald verleidet; er hatte überhaupt keinen Sinn für die akademiſchen Lehrvorträge, wie ſie damals waren, und begnügte ſich, ſeinen Geſchmack und ſeine Schreibart durch Studium der claſſiſchen Literatur, und durch Umgang mit aufgeklärten Weltleuten auszubilden. Erſt die Lectüre der Schriften des Des Cartes weckte ſein philoſophiſches Talent. Ungeachtet ihm das Syſtem deſſelben an ſich keinen Beyfall abgewann, und er vieles dagegen einzuwenden hatte; ſo zog ihn doch die Klarheit der Ideen und des Ausdrucks an, und er machte daraus den Schluß, daß die Schuld ſeiner bisherigen Unwiſſenheit und Indolenz gegen die Philoſopie nicht in ihm, ſondern in den Lehrern und Schriftſtellern läge, die er gehört oder geleſ-

geleſen hatte. Nun widmete er ſich mit neuem Eifer den Wiſſenſchaften, vornehmlich dem Studium der Medicin. Er hat dieſe zwar in der Folge nicht öffentlich praktiſch ausgeübt, weil ſeine ſchwächliche Geſundheit dieſes nicht zuließ; hat ſich auch nicht einmal die mediciniſche Doctorwürde erworben; aber ward nichts deſto weniger nach dem Zeugniſſe mehrer ſeiner gelehrteſten mediciniſchen Landsleute einer der gründlichſten Kenner jener Wiſſenſchaft.

Im J. 1664 gieng Locke mit einem Engliſchen Geſandten nach Deutſchland an den Brandenburgiſchen Hof, und lebte ein Jahr hindurch in Berlin. Bey ſeiner Rückkunft nach England ward er dem Kanzler Grafen von Shaftsbury bekant, der ſich ſeines mediciniſchen Rathes bediente, und ihn in Kurzem ſeiner vertrauten Freundſchaft würdigte. Locke lebte in dem Hauſe dieſes vortrefflichen Mannes zu London, ohne daß er nöthig gehabt hätte, für ſeinen Unterhalt durch mediciniſche Praxis zu ſorgen. Im J. 1668 begleitete er den Grafen von Northumberland auf einer Reiſe in Frankreich, und blieb während einer Excurſion ſeines Gönners nach Rom bey der Gemahlinn desſelben, mit welcher er nach dem erfolgten Tode des Grafen nach England zurückkehrte. Er lebte nun wieder im Hauſe des Grafen von Shaftsbury.

Im J. 1670 fieng er ſeine Unterſuchungen über die Natur des menſchlichen Verſtandes zuerſt an, ohne ſie jedoch damals zu vollenden. Als Shaftsbury 1672 Großkanzler von England wurde, erhielt Locke das Amt eines Secretaire de la preſentation des benefices, das er aber bey dem Falle des Großkanzlers im folgenden Jahre wieder verlor. Auch das Amt

eines

eines Secretaire de la commiſſion touchant les commerces, das er im J. 1674 erhielt, hörte mit dieſem Jahre auf. Locke, der die Schwindſucht fürchtete, reiſte nun nach Montpellier in Frankreich, wo er mit ſeinem philoſophiſchen Freunde, dem Grafen von Pembroke, ſeine Muſſe theilte, und an ſeinem Werke über den menſchlichen Verſtand weiter arbeitete. Auch verweilte er zu Paris. Da ſich unterdeſſen Shaftsbury mit dem Hofe wieder ausgeſöhnt hatte, rief er Locke'n 1679 nach England zurück. Dieſer folgte dem Rufe, obgleich ſeine Geſundheit ſich nicht völlig gebeſſert hatte, und er an einem Aſthma litt, dem die Luft in London nicht zuträglich war; daher er auch oft auf dem Lande ſich aufzuhalten genöthigt wurde.

Aber Shaftsbury fiel auf's neue in Ungnade, ward anfangs in den Tower geſetzt, und nachher gezwungen, freywillig ſein Vaterland zu verlaſſen. Er begab ſich nach Holland, wo er bey dem Stadthalter, Prinzen Wilhelm von Oranien, nachherigem Könige von England, die günſtigſte Aufnahme fand. Locke, der ſich in England nicht ſicher glaubte, reiſte ihm dahin nach am Ende des Jahrs 1683, und wählte Amſterdam zu ſeinem Wohnorte. Hier vollendete er ſein Werk vom menſchlichen Verſtande, während die gegen ihn erbitterte Hofpartey in ſeinem Vaterlande alles aufbot, ihn zu kränken. Er ward aus der Zahl der Mitglieder des Chriſtcollegiums zu Oxford ausgeſtrichen, ungeachtet ſich der damalige Biſchof zu Oxford, John Fell, dieſer Beleidigung widerſetzte. Die Nachſtellungen der Hofpartey giengen ſo weit, daß er zufolge einem Königlichen Befehle gefangen genommen, und nach England aus-

ausgeliefert werden ſollte. Er mußte deßwegen ſich bey ſeinen Freunden verborgen halten.

Da endlich aber in England die Revolution erfolgte, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den Engliſchen Thron beſtieg, ſo bekam auch er nicht nur die Freyheit wieder, in ſein Vaterland zurückzukehren; ſondern ward auch Commiſſair der Commerzien und Colonieen, und würde noch größere Vortheile von jener politiſchen Veränderung gezogen haben, wenn ſeine ſchwache Geſundheit ihm erlaubt hätte, öffentliche Geſchäffte, die eine größere Anſtrengung erfoderten, zu übernehmen.

Im J. 1694 erſchien ſein von ihm ſo lange durchdachtes und gefeiltes Werk über den menſchlichen Verſtand zum erſtenmale in Engliſcher Sprache, und ward mit ſo lautem Beyfalle vom Publicum aufgenommen, daß ſchon in den nächſt folgenden Jahren neue Ausgaben nöthig wurden. Locke lebte ſeitdem meiſtens auf dem Lande theils auf den Landhäuſern des Grafen Pembroke, theils in der Familie Maſham's, eines Schwiegerſohns von Cudworth. Er benutzte die Muſſe zur Ausarbeitung ſeiner übrigen Schriften, die er nach und nach auch herausgab. Eine Verkältung, die er ſich 1697 auf einer Reiſe nach London im Winter, um dem Verlangen des Königs, der ſich mit ihm zu unterreden gewünſcht hatte, ein Genüge zu thun, zugezogen hatte, verſchlimmerte ſeinen Geſundheitszuſtand außerordentlich. Er ſtarb 1704 im drey und ſiebzigſten Jahre ſeines Alters *).

Die

*) Eine ſchöne Lebensbeſchreibung Locke's von le Clerc ſteht in der Bibliotheque choiſie T. VI. p. 342 und vor

Die Lehre vom Urſprunge der menſchlichen Erkentniß, und von der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkentnißvermögens, war der Hauptgegenſtand, welchem Locke ſeinen philoſophiſchen Fleiß widmete, und ſeine von ihm darüber aufgeſtellte Theorie iſt es, welche man gewöhnlich unter dem Namen der Lockiſchen Philoſophie verſteht, und die ihm die meiſten Bewunderer und Tadler erworben hat. Locke war weder durch die Meynungen der ältern Philoſophen, noch durch die ſeiner nächſten Vorgänger, namentlich des Des Cartes, befriedigt. Er konte ſich nicht überzeugen, daß es angebohrne Erkentniſſe gebe, die vor aller ſinnlichen Wahrnehmung, wenn gleich unentwickelt, im Gemüthe lägen, und glaubte, daß jene Hypotheſe über die Natur des Erkentnißvermögens auf einer Täuſchung beruhe. Dieſe Täuſchung aufzudecken, die Unmöglichkeit angebohrner Begriffe und Grundſätze darzuthun, und zu zeigen, wie die Seele alle ihre Erkentniſſe ohne Ausnahme aus vorhergegangenen ſinnlichen Wahrnehmungen bildet, war daher ſein nächſter und vornehmſter Zweck. Die Erfahrung war ihm die einzige Quelle, woraus der Menſch Erkentniß ſchöpfe. Die Seele war ihm eine tabula raſa, ein bloßes Vermögen logiſcher Thätigkeit, dem aber die Objecte derſelben von außen gegeben werden.

den: Oeuvres diverſes de Mr. *Locke;* à Rotterdam 1710. 12. Sie iſt in's Deutſche überſetzt von S. G. Starke vor der Ueberſetzung von Locke's Tractate über die Erziehung der Kinder, und in Heumann's Actis philoſ. P. VI. p. 975. Vgl. Memoires pour ſervir à la vie *d'Antoine Asley* Comte *de Shaftsbury*, et Grand Chancelier d'Angleterre ſous Charles II. tirées des papiers de feu Mr. *Locke* et redigées par *le Clerc* in der Bibl. choiſie T. VII. p. 146. Oeuvres diverſes de Mr. *Locke* p. 497.

den. Um ſeine Theorie vom Urſprunge der Erkentniß richtig zu faſſen, iſt es am beſten, dem Gange zu folgen, welchen er ſelbſt in ſeinem Verſuche über den menſchlichen Verſtand genommen hat.

Erſtlich: Angebohrne Begriffe und Grundſätze, ſowohl ſpeculative als praktiſche, zu beweiſen, beruft man ſich gewöhnlich auf die allgemeine Uebereinſtimmung der Menſchen in Anſehung derſelben, die nicht anders zu erklären iſt, als wenn jene angebohren ſind; da die Menſchen ſonſt in Erfahrungsbegriffen, Regeln und Maximen, ſo ſehr von einander abweichen. Wenn dieſe Uebereinſtimmung der Menſchen in gewiſſen Begriffen und Grundſätzen auch wirklich ſtatt fände; ſo würde ſie, da ſie ſich auf eine andere befriedigende Art erklären läßt, nicht beweiſen, was dadurch bewieſen werden ſoll. Aber, was die Hauptſache iſt, ſie exiſtirt nicht wirklich. Jenes Argument alſo von der Uebereinſtimmung der Menſchen in Grundbegriffen und Grundſätzen, weil es auf einem Unfactum beruht, könte eher beweiſen, daß es keine Grundbegriffe und Grundſätze gebe, als daß ſie angebohren wären. Man nehme z. B. die Grundſätze: Was iſt, das iſt; und: Es iſt unmöglich, daß daſſelbe Ding zugleich ſey und nicht ſey, welche Sätze man noch am erſten für angebohren halten könte. Viele Menſchen, wie Kinder und Unwiſſende, haben von dieſen Sätzen nicht die geringſte Kentniß. Es iſt ungereimt, zu behaupten, daß Begriffe der Seele urſprünglich eingeprägt wären, die ſie nicht wahrnimt oder nicht verſteht. Kein Satz kann in der Seele enthalten ſeyn, den dieſe nie erkannte, und deſſen ſie ſich nie bewußt war; denn ſonſt würde man alle wahre Sätze, denen der Ver-

ſtand beypflichtet, für angebohren halten können. Wären alſo die oben erwähnten Grundſätze wirklich angebohren, ſo müßten auch Kinder und Idioten ſie erkennen, und ſich ihrer bewußt ſeyn, was ſie gleichwohl der Erfahrung gemäß nicht ſind.

Man pflegt hierauf zu erwiedern, daß Menſchen alsdenn dieſe und ähnliche Grundſätze einſehen und anerkennen, wenn ſie zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangt ſind, und dies ſey hinreichend, um zu beweiſen, daß ſie angebohren wären. Dieſe Behauptung kann einen zwiefachen Sinn haben. Entweder ſie heißt ſo viel: daß ſobald Menſchen zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangen, jene vermeynten angebohrnen Grundſätze von ihnen bemerkt und erkannt werden. Oder man will damit ſagen: daß der Gebrauch und die Anwendung der Vernunng den Menſchen in der Entdeckung der Principien behülflich iſt, und ſie dieſelben gewiß kennen lehrt. Wenn nun die Vernunft die Grundſätze erſt entdeckt; wie kann darin ein Beweis liegen, daß ſie angebohren ſind? Ferner, wie kann man die Anwendung der Vernunft nöthig finden, um die vermeyntlich angebohrnen Grundſätze zu entdecken, wenn die Vernunft nach der eigenen Erklärung der Vertheidiger der angebohrnen Begriffe nichts anders iſt, als die Fähigkeit, unbekante Wahrheiten aus bereits bekanten Principien abzuleiten? Wir könten eben ſo gut den Gebrauch der Vernunft für nothwendig halten, damit unſere Augen ſichtbare Gegenſtände entdecken, als damit der Verſtand einſehe, was urſprünglich in ihm liegt, und was nicht in ihm ſeyn kann, bevor es nicht in ihm eingeſehen iſt. Wie könte auch Etwas von der Natur der Seele urſprünglich eingeprägt ſeyn, was der Grund und die Richtſchnur

ſchnur des Verſtandes iſt, und doch erſt der Anwendung des Verſtandes bedürfte, um entdeckt zu werden? Die Zeit endlich, wo wir zum Gebrauche unſerer Vernunft gelangen, iſt gar nicht die Zeit, wo wir jene Grundſätze zuerſt kennen lernen, oder uns derſelben bewußt werden. Wie manche Spuren vom Gebrauche des Verſtandes bemerkt man bey Kindern, lange vorher, ehe ſie irgend eine Kentniß vom Satze des Widerſpruchs haben? Und der große Haufen, die Wilden, bringen ſelbſt die Jahre des verſtändigen Alters, oft ihr ganzes Leben hin, ohne davon eine beſondere Notiz zu erhalten.

Auch daß man einen Satz gleich billigt und für wahr hält, ſobald man ihn verſtanden hat, beweiſt durchaus nicht, daß er angebohren ſey. Sollte dies in der That für einen Beweisgrund gelten, ſo würde zu viel daraus folgen, nehmlich: daß alle Wahrheiten, denen wir beypflichten, ſobald wir ſie verſtanden haben, zu den angebohrnen gehörten. Daß Eins und Zwey = Drey ſind, daß das Süße nicht Bitter iſt, müßten dann ebenfalls angebohrne Erkenntniſſe ſeyn, und tauſend ähnliche Sätze. Da indeſſen auf jeden Fall die Menſchen alle dieſe Sätze doch nicht eher als wahr einſehen, als bis ſie ihnen vorgetragen und von ihnen verſtanden ſind, wenn auch das Verſtehen derſelben unmittelbar nach dem Vernehmen erfolgt; ſo erhellt gerade hieraus, daß ſie nicht angebohren ſeyn können, weil es ſonſt nicht erſt des Vernehmens oder der Abſtraction derſelben aus der Erfahrung bedürfte.

Noch ein anderes Argument, daß jene Principien nicht angebohren ſeyn können, findet Locke darin, daß das Bewußtſeyn derſelben, falls ſie angebohren wären, bey Ungelehrten, Kindern, Wilden, am klar-

 ſten

ſten ſeyn müßte; weil dieſe noch am wenigſten durch gelehrte Erziehung in Schulen, erborgte Meynungen und Vorurtheile verdorben ſind. Statt deſſen ſind ſie umgekehrt gerade bey dieſen Menſchenclaſſen am dunkelſten und unbeſtimteſten. Die Erkentniß jener Principien wird alſo, wie alle übrige Erkentniß, erſt erworben; und wenn das iſt, ſo iſt nicht einzuſehen, warum ſie nicht mit dieſer überhaupt einen gemeinſchaftlichen Urſprung haben ſolle.

So wenig es theoretiſche angebohrne Grundbegriffe und Principien giebt, ſo wenig giebt es auch praktiſche. Locke beruft hier ſich auf das Urtheil Aller derer, die nur ein wenig der Geſchichte der Menſchheit kundig ſind, oder ſich einige Welterfahrung geſammelt haben, ob es irgend eine praktiſche Wahrheit gebe, die allgemein und unbezweifelt anerkannt ſey, wie ſie doch als eine angebohrne ſeyn müßte? Die Gerechtigkeit und Treue in Erfüllung geſchloſſener Verträge halten die meiſten Menſchen für ein praktiſch nothwendiges Princip. Sogar die Diebe unter ſich, und die größten Böſewichter bey ihren Verſchwörungen unter einander, ſtimmen darin überein. Allein die Menſchen beobachten jene Principien bloß als Regeln der Convenienz innerhalb ihrer Genoſſenſchaften, weil ſie fühlen, daß dieſe ſonſt nicht beſtehen könten, und ſie ohne Beobachtung derſelben auch ihre eigenen egoiſtiſchen Zwecke nicht würden erreichen können. Aber es läßt ſich doch zugleich unmöglich denken, daß Jemand die Gerechtigkeit für ein nothwendiges praktiſches Princip halten kann, der zwar redlich mit ſeinen Genoſſen theilt, aber zu derſelben Zeit andere ehrliche Leute auf der Heerſtraße ausplündert oder gar tödtet. Gerechtigkeit und Treue ſind die nothwendigen Bande

jeder Geſellſchaft; daher müſſen ſogar Böſewichter und Räuber, die mit der ganzen übrigen Welt in offener Fehde leben, Recht und Billigkeit gegen einander üben; oder ſelbſt eine Räuberbande würde unmöglich ſeyn. Wer wird aber behaupten, daß Menſchen, die von Betrug, Raub und Mord leben, angebohrne Principien von Gerechtigkeit und Treue haben, denen ſie deßhalb beypflichten?

Vielleicht könte man ſagen: Daß ſie im Stillen der Gerechtigkeit und Treue huldigten, und ſich ihrer als nothwendiger praktiſcher Principien für das geſellſchaftliche Leben bewußt wären, obgleich ihr äußeres öffentliches Verhalten ihrer innern Ueberzeugung widerſpreche. Locke antwortete: Die Handlungen der Menſchen ſind immer die beſten Ausleger ihrer Geſinnungen; und da es einmal ausgemacht iſt, daß mancher Menſchen äußeres Benehmen jene praktiſchen Principien verleugnet, ſo darf man nicht eine allgemeine Anerkennung derſelben annehmen, und daraus ihre urſprüngliche Priorität folgern. Ferner iſt es ſeltſam und widerſinnig, angebohrne praktiſche Principien vorauszuſetzen, die ſich bloß auf Contemplation einſchränken. Praktiſche Principien aus der Natur entlehnt ſind zum Handeln da, und müſſen alſo auch Angemeſſenheit der Handlungen zu ihnen bewirken; nicht bloß ſpeculativen Beyfall in Beziehung auf ihre Wahrheit. Sonſt unterſcheidet man vergeblich praktiſche Grundſätze von ſpeculativen Maximen.

Die Natur hat dem Menſchen unſtreitig einen Trieb zur Glückſeligkeit, und einen Abſcheu gegen Elend eingepflanzt; das ſind, wenn man will, angebohrne praktiſche Principien, die unaufhörlich auf alle unſere Handlungen einwirken. Aber dieſe ſind Nei-

gungen zum Wohlſeyn; keine Begriffe oder Grundſätze des Verſtandes.

Locke brachte noch mehr hierher gehörige Gründe und Gegengründe vor, die bemerkt zu werden verdienen, weil ſie für die Beurtheilung der ſpätern Moralphiloſophie, ſowohl einiger Engliſcher Weltweiſen, als der neueſten deutſchen Moraliſten wichtig ſind. 1) Gegen die Meynung von angebohrnen moraliſchen Regeln ſtreitet, daß man keine einzige moraliſche Regel angeben kann, welche durch ſich ſelbſt unmittelbar einleuchtend wäre, und die nicht noch einer Begründung bedürfte. Man ſage Jemanden, Er dürfe nur ſo gegen Andere handeln, wie er ſelbſt wolle, daß Andere gegen ihn handeln, ſo mag er immerhin den Sinn dieſer Regel verſtehn; es liegt gar keine Ungereimtheit darin, daß er nach dem Grunde fragt, warum er zur Befolgung dieſer Regel verpflichtet ſey? Folglich die Wahrheit dieſer und aller andern moraliſchen Regeln hängt von Erkentniſſen ab, die zu ihrer Begründung vorausgeſetzt werden, und das könte nicht ſeyn, wenn jene angebohren wären. Verträge müſſen gehalten werden, iſt eine ziemlich allgemein anerkante Regel. Man frage einen Chriſten, Warum? — Er wird antworten: Weil Gott, der unſer ewiges Wohl nach Maaßgabe unſers Verdienſtes angeordnet hat, es von uns fodert. Man frage einen Hobbeſianer, und er wird antworten: Weil das Intereſſe des Stats es nothwendig macht, und der Leviathan euch ſtrafen wird, falls ihr es nicht thut. Man frage endlich einen heydniſchen Philoſophen, und er wird ſagen: Weil das Gegentheil unedel, unter der Würde des Menſchen, und der Tugend widerſprechend iſt, welche die

die höchſte Vollkommenheit der menſchlichen Natur ausmacht. Daher rührt denn auch die große Mannichfaltigkeit der menſchlichen Meynungen über moraliſche Maximen, nach den verſchiedenen Arten der Glückſeligkeit, die ſie beabſichtigen, und die ſchlechterdings bey angebohrnen moraliſchen Maximen nicht ſtatt finden könte.

2) Die Tugend wird freylich von den Menſchen allgemein hochgeachtet und geliebt. Dies hat aber gar nicht ſeinen Grund darin, daß die Principien derſelben den Menſchen angebohren wären; ſondern vielmehr in der natürlichen Verbindung derſelben mit der Glückſeligkeit, wodurch jene für einen jeden Menſchen vortheilhaft und wohlthätig wird. Da, wo es dem Menſchen ſcheint, daß die Glückſeligkeit ſeiner Tugend nicht entſprechen werde, wird er ihr auch nur in ſeltenern Fällen treu bleiben, und ſich mehr zum Laſter hinneigen.

3) Das Gewiſſen iſt auch kein Beweis von einer angebohrnen moraliſchen Regel. Das Gewiſſen beruht auf der Einſicht von der Wahrheit und Gültigkeit gewiſſer moraliſcher Regeln, die man durch Unterricht oder eigne Erfahrung an den Folgen der Handlungen erwirbt. Es beruht auf der Erziehung, den Beyſpielen unſerer Nebenmenſchen, den Geſetzen, Volksgewohnheiten u. w. Wäre das Gewiſſen ein Beweis angebohrner praktiſcher Principien; ſo würden auch die den moraliſchen entgegengeſetzten Principien angebohren ſeyn müſſen, weil manche Menſchen mit derſelben Aengſtlichkeit des Gewiſſens thun, was Andere vermeiden. Wie könten auch die Menſchen ſo oft geradezu gegen ihr Gewiſſen handeln, wenn die Gründe und Geſetze deſſelben angebohren wären?

Man denke nur an ein Kriegsheer, das eine eroberte Stadt plündert, und frage, was für ein Gefühl moraliſcher Principien, oder was für eine Rührung des Gewiſſens die Plünderer dabey empfinden? Locke führt eine Zahl Beyſpiele von Barbarey und Grauſamkeit an, die durch die hergebrachte Sitte und Gewohnheit bey den Völkern als rechtmäßig autoriſirt ſind, und die wir nach unſerer moraliſchen Denkart für abſcheulich halten. Wo bleiben bey ſolchen Beyſpielen die angebohrnen Principien der Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Dankbarkeit, Billigkeit, Keuſchheit u. w?

4) Die Menſchen ſind ſich auch in ihren moraliſchen Maximen ſehr ungleich. Die Regeln ausgenommen, die deßwegen nothwendig ſind oder ſcheinen, weil auf ihnen die Exiſtenz einer geſellſchaftlichen Verbindung überhaupt gegründet iſt, giebt es kaum eine einzige moraliſche Maxime, die nicht von dem Einen oder dem Andern, oft von ganzen Claſſen und Ständen eines Volks, danach es die Mode und das Vorurtheil wollen, verworfen oder vernachläſſigt würde. Ja es exiſtiren ſogar ganze Nationen, die gewiſſe moraliſche Regeln nicht anerkennen. Viele befolgen gewiſſe moraliſche Maximen, die ſie im Herzen nicht für wahr halten, bloß um die Reputation unter den Leuten ihres Standes zu erhalten, welche jene Regeln in ihrem Betragen beobachten.

5) Diejenigen, welche angebohrne praktiſche Principien annehmen, können durchaus nicht erklären, was für welche es ſind. Gäbe es dergleichen wirklich, ſo müßten ſie doch leicht von andern Wahrheiten, die wir erſt ſpäterhin aus Erfahrung kennen lernen, oder von ſolchen, die man aus ihnen ableitet, ſich unterſcheiden laſſen. Man könte über die

Zahl

Zahl derſelben eben ſo wenig im Zweifel ſeyn, wie über die Zahl unſerer Finger. Niemand hat aber jemals ein Verzeichniß jener Principien angeben können, und die Vertheidiger der angebohrnen Principien haben alſo gar nicht Urſache ſich zu verwundern, wenn man ihnen nicht beypflichtet, da ſie ihre gerühmten angebohrnen Principien doch nicht einmal namhaft zu machen wiſſen. Wenn uns die Anhänger der verſchiedenen philoſophiſchen Schulen eine Liſte der angebohrnen praktiſchen Grundſätze geben ſollten; ſo würde Jeder von ihnen dieſe ſo einrichten, wie ſie ſeiner beſondern Hypotheſe gemäß wären, und eben dies iſt ein Argument, daß ſie nicht angebohren ſeyn können.

Locke prüft bey dieſer Veranlaſſung die Theorie des Lord Herbert in deſſen Werke de veritate. Dieſer nimt folgende ſechs Merkmale angebohrner Gemeinbegriffe an: a) Priorität (Prioritas); b) Unabhängigkeit (Independentia); c) Allgemeinheit (Univerſalitas); d) Gewißheit (Certitudo); e) Nothwendigkeit (Neceſſitas), daß ſie, wie Herbert die Nothwendigkeit erklärt, zur Subſiſtenz und Erhaltung des Menſchen nothwendig ſind; f) Anerkennung ohne Aufſchub, ſobald ſie verſtanden ſind (Modus conformationis). Nach den angezeigten Merkmalen beſtimte Herbert nachſtehende Principien als angebohren: 1) Es iſt ein Gott; 2) Gott muß verehrt werden; 3) Die Tugend mit der Frömmigkeit verbunden iſt die beſte Art des Gottesdienſtes; 4) Der Menſch muß ſich von ſeinen Sünden beſſern; endlich 5) Es giebt eine Belohnung und Strafe nach dieſem Leben.

Locke leugnete gar nicht, daß dieſe vom Herbert aufgeſtellten Grundſätze von ſehr einleuchtender

Wahr-

Wahrheit ſeyen, und daß, wenn ſie gehörig erklärt und verdeutlicht würden, ſchwerlich irgend ein vernünftiges Geſchöpf ihnen nicht beypflichten würde; allein er bezweifelte, daß ſie auf angebohrnen Impreſſionen Gottes beruhten, und, wie es Herbert ausgedrückt hatte, notiones communes in foro interiori deſcriptae wären. Denn jene fünf Grundſätze ſind entweder nicht alle, oder mehr als alle, von Gott urſprünglich der Seele mitgetheilte Principien; da es noch andre Grundſätze giebt, die nach Herbert's eigenen Kriterien denſelben Anſpruch auf den Vorzug hätten, welchen er jenen eingeräumt hat: z. B. der Satz: Handle gegen Andere, wie Du willſt, daß ſie gegen Dich handeln, und mehr dgl. Ferner nicht alle von ihm beſtimte Merkmale angebohrner Grundſätze ſind in den von ihm angegebenen anzutreffen: z. B. das erſte, zweyte und dritte Merkmal findet ſich in keinem derſelben; und die übrigen ſtimmen nur kaum damit zuſammen. Nicht bloß einzelne Menſchen, ſondern auch ganze Nationen glauben nicht daran. Wie könte der Satz: Tugend vereint mit Frömmigkeit iſt der beſte Gottesdienſt, ein angebohrnes Princip ſeyn, da der Namen Tugend ſo ſchwer zu verſtehn, ſo ungewiß in ſeiner Bedeutung iſt, und die Gegenſtände, worauf er ſich bezieht, ſo vielen Streitigkeiten und Zweifeln unterworfen ſind? Jenes Princip, falls man ihm auch den Charakter zugeſtehen wollte, welchen ihm Herbert beylegte, würde alſo eine höchſt ungewiſſe Regel des menſchlichen Handelns ſeyn, und könte uns zur ſicheren Führung auf dem Wege des Lebens ſehr wenig nützen. Auch der Satz: Daß Menſchen ihre Sünden bereuen, und ſich davon beſſern müſſen, als angebohrnes praktiſches Princip betrachtet, würde eben ſo wenig unterrichtend ſeyn. Denn

es

es entſteht ja gleich die Frage, was für Handlungen Sünden ſind? Dieſes Wort läßt abermals eine ſehr verſchiedene Bedeutung zu, und ſo iſt die Anwendung auch dieſes Princips nicht minder unſicher, als die des vorhergehenden. Es iſt aber doch gar nicht glaublich, daß Gott den Menſchen praktiſche Principien eingeprägt haben ſollte, welche ſie nicht zu verſtehn und nicht unmittelbar richtig anzuwenden vermöchten.

Gegen Plato's Hypotheſe von den Ideen, welche die Seele in einem Zuſtande vor dem gegenwärtigen Leben durch Anſchauung der intelligibeln Welt erlangt haben ſollte, und die während ihrer Verbindung mit dem Körper durch den Eindruck der Sinnendinge wieder erwachten, erinnerte Locke, daß die allgemeinen Begriffe ſpäter gebildet würden, als die beſondern, und die beſondern aus der Empfindung entſtänden. Dieſe Erinnerung widerlegte die Platoniſche Hypotheſe zwar nicht; aber Locke zeigte zugleich, wie die allgemeinen Begriffe aus den beſondern gebildet würden, ihre Merkmale aus dieſen entlehnten, und ohne dieſe gar nicht möglich wären, und damit war freylich jene Hypotheſe, und mit ihr die weſentliche Grundlage des Platoniſchen Syſtems vernichtet. Darin aber that Locke offenbar den ältern, und noch mehr den neuern, Vertheidigern angebohrner Begriffe und Grundſätze, wie den Carteſianern, zu viel, wenn er ihnen die Meynung beylegte, daß jene Begriffe und Grundſätze in ihrer abſtracten Allgemeinheit, und ſo wie ſie in den wiſſenſchaftlichen Formeln ausgedrückt werden, in der Seele a priori enthalten ſeyen. Dieſe Meynung konte er freylich leicht aus der gemeinen Erfahrung widerlegen;

legen; aber ſie beruhte auf einem offenbaren Misverſtändniſſe. Es ward von den Platonikern ſowohl, als von den Carteſianern, nur behauptet, daß gewiſſe Grundbegriffe und Principien zur Naturanlage des Erkentnißvermögens gehörten; wobey ſie zugaben, daß es erſt der Erfahrung bedürfe, wodurch die Vernunft zur wiſſenſchaftlichen Entwickelung derſelben durch Reflexion und Abſtraction veranlaßt würde; daher auch Kinder und ungebildete Menſchen ſich ihrer in der abſtracten Allgemeinheit und wiſſenſchaftlichen Formel nicht bewußt ſeyn könten.

Zweytens: Locke ſtellte alſo die Behauptung auf, daß nichts in der Seele a prori enthalten ſeyn könne, was ihr nicht als zu ihr ſelbſt gehörig unmittelbar im Bewußtſeyn gegenwärtig ſey. Die einzige Quelle der menſchlichen Erkentniß iſt die Erfahrung. Dieſe iſt entweder eine äußere, oder eine innere; und es giebt überhaupt nur zwey Gattungen von Ideen, ſolche, die aus der äußern Erfahrung geſchöpft werden (Ideen der Senſation), und ſolche, die aus der innern Erfahrung entſpringen (Ideen der Reflexion). Die Gegenſtände der erſten ſind alle körperliche Dinge; die Gegenſtände der anderen ſind die inneren Thätigkeiten der Seele, Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, u. w. Die Reflexionsideen erfolgen ſpäter, als die der Senſation, weil die Seelenverrichtungen an ſich ſelbſt ſich dem Bewußtſeyn nicht mit der Klarheit darbieten, wie die körperlichen Dinge durch äußere ſinnliche Eindrücke, und jene auch Reflexion und Abſtraction vorausſetzen. Eine Folgerung, welche Locke hieraus zog, war, daß ohne Bewußtſeyn keine Vorſtellungen möglich ſind, weil Vorſtellungen haben, und ſich derſelben bewußt ſeyn, identiſch iſt. Er wieder-

derſprach alſo auch der Behauptung des Des Cartes, daß die Seele immer denke, und daß ihr Weſen im Denken beſtehe. Das immerwährende Denken iſt für die Seele eben ſo wenig nothwendig, als es für den Körper die immerwährende Bewegung iſt; denn das Denken iſt ungefähr für die Seele daſſelbe, was die Bewegung für den Körper iſt. Das Denken iſt keinesweges das Weſen der Seele, ſondern nur eine ihrer Aeußerungen. Wenn alſo auch das Denken eine der Seele eigenthümliche und in ihrem Weſen gegründete Thätigkeit iſt; ſo iſt doch nicht nothwendig, daß ſie unaufhörlich denkt, unaufhörlich thätig iſt. Dies mag vielleicht eine Eigenſchaft des Urhebers aller Dinge ſeyn, der nie ſchlummert oder ſchläft; aber es iſt nicht die Eigenſchaft eines endlichen Weſens, zum mindeſten nicht der menſchlichen Seele. Die Erfahrung lehrt uns, daß wir zuweilen denken, und daraus ziehen wir die unbeſtreitbare Folgerung, daß Etwas in uns ſey, was das Vermögen zu denken hat. Ob aber dieſes Etwas eine immer denkende Subſtanz ſey, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren. Dies geradehin behaupten, heißt etwas als erwieſen vorausſetzen, was erſt des Erweiſes bedarf. Unmittelbar evident iſt aber der Satz: daß die Seele ſtets denke, durchaus nicht; darüber kann man ſich dreiſt auf die Erfahrung berufen.

Daß die Seele bey einem wachenden Menſchen nie ohne einen Gedanken ſey, kann man zugeben, weil dies die notwendige Bedingung des Wachens iſt. Aber ob ein Schlaf ohne Traum nicht ein Zuſtand des ganzen Menſchen iſt, ſowohl der Seele als des Körpers; dies verdient erſt noch eine genauere Erwägung; da es ſchwer zu begreifen ſteht, daß eine Subſtanz

ſtanz denken, und ſich des Denkens nicht bewußt ſeyn ſollte. Wenn die Seele bey einem ſchlafenden Menſchen denkt, ohne ſich deſſen bewußt zu ſeyn; ſo kann man fragen, ob ſie in dieſem Zuſtande irgend eine Empfindung des Schmerzes oder der Luſt habe, der Glückſeligkeit oder des Elends fähig ſey? Sicher iſt der Menſch im Schlafe deren nicht fähig, ſo wenig wie das Bette oder die Erde, auf welcher er ruht. Glücklich oder elend zu ſeyn, ohne Bewußtſeyn davon zu haben, iſt ſchlechthin unverträglich und unmöglich. Wäre es möglich, daß der Menſch im Schlafe Gedanken, Empfindungen des Vergnügens oder Schmerzes, haben könte, ohne ſich ihrer bewußt zu ſeyn, oder daran Theil zu nehmen; ſo ſind auch der ſchlafende Sokrates und der wachende Sokrates nicht dieſelbe Perſon; ſondern die Seele des Sokrates im Schlafe, und Sokrates der Menſch aus Leib und Seele zuſammengeſetzt im Wachen, ſind zwey Perſonen, weil der wachende Sokrates keine Kenntniß von dem glücklichen oder unglücklichen Zuſtande hat, in welchem ſich ſeine Seele beſonders befindet, während er ſchläft, ohne jenen Zuſtand wahrzunehmen. Daher kann man auch Menſchen, die tief ohne Traum geſchlafen haben, nie überzeugen, daß ſie während des Schlafs etwas empfunden oder gedacht hätten. Umſonſt wendet man hiergegen ein, daß Menſchen träumen, ohne ſich ihrer Träume zu erinnern; daß alſo die Seele im Schlafe denke und denken könne, ohne ſich deſſen bewußt zu ſeyn. Das Träumen iſt ein Zuſtand, der nahe an das Wachen grenzt. Im Wachen denken wir auch Manches, woran wir uns in den nächſten Stunden nicht wieder erinnern können. Es beweiſt dies aber im geringſten nicht, daß wir während des Schlafes immer träumen. Locke führt das Beyſpiel eines Menſchen an, der

der ſich bis in ſein fünf und zwanzigſtes Jahr keines Traumes erinnerte, und dieſen Zuſtand gar nicht kante. Er glaubt mit Recht, daß es mehr ſolcher Beyſpiele gebe.

Wäre auch die Meynung richtig, daß ein Menſch während des Schlafes zu denken fortführe, ſo müßten ſeine Gedanken alsdenn die vernünftigſten und richtigſten ſeyn, die er überhaupt hätte. Denn die Seele wäre hier ganz allein für ſich thätig, und würde gar nicht durch die in jedem Momente von neuem zuſtrömenden Eindrücke und Bilder der äußern Objecte in ihrer Thätigkeit unterbrochen und geſtört. Ferner, wie kann man wiſſen, daß Jemand im Schlafe denkt, wenn er ſelbſt es nicht weiß; und daß er ſelbſt es nicht weiß, iſt doch offenbares Factum der Erfahrung, welches Niemand ableugnen kann?

Drittens: Die Ideen entſprechen Objecten, ſie mögen nun Ideen der Senſation oder der Reflexion ſeyn; oder es iſt gar keine andere Erkentniß der Objecte möglich, als wie ſie durch unſere Ideen beſtimt wird. Die Ideen überhaupt aber ſind entweder einfach, und können nicht weiter zergliedert werden, oder ſie ſind aus den einfachen zuſammengeſetzt. Die einfachen entſpringen allein aus der äußern oder innern Empfindung, wie ein Gefühl, Geruch, Geſchmack; und machen zuletzt den ganzen Stoff und Reichthum unſerer Erkentniß aus; denn alle zuſammengeſetzte Vorſtellungen laſſen ſich zuletzt in einfache auflöſen. Der Verſtand kann dieſe nicht aus ſich ſelbſt hervorbringen, kann ſie nicht ändern; ſondern muß ſie nehmen, wie ſie ihm dargeboten werden. Die einfachen Ideen haben ferner ihren Grund entweder in der Empfindung eines einzelnen Sinnes, oder in den verei-

nigten Empfindungen mehrer Sinne. So beruhen die Ideen des Lichts und der Farbe nur auf den Senſationen des Auges; die Ideen des Geruchs und Geſchmacks auf den Senſationen der Naſe und Zunge; hingegen die Ideen der Ausdehnung und Figur auf den Senſationen des Geſichts und Gefühls zugleich. Eine Menge dieſer einfachen Ideen, z. B. Senſationen des Geruchs und Geſchmacks, haben keine beſondre Namen, woran aber hier nichts gelegen iſt, da es bloß darauf ankomt, die Natur und Grenzen des Erkentnißvermögens überhaupt feſtzuſetzen.

Locke hatte nicht die Abſicht, ein metaphyſiſches Syſtem zu erbauen. Aber er entwickelte doch mehrere metaphyſiſche Grundbegriffe, um darzuthun, wie ſie aus einfachen Ideen der Erfahrung hervorgehen. Dergleichen waren die Begriffe von Solidität, Raum, Ausdehnung, Figur, Bewegung, Ruhe, welche die äußere Empfindung gewährt; die Begriffe des Denkens und Wollens, welche die innere Empfindung kennen lehrt; die Begriffe des Daſeyns, der Einheit, des Vermögens, des Vergnügens und Schmerzes, welche aus der äußern und innern Empfindung zuſammen entſpringen.

Einen wichtigen Unterſchied machte Locke in Anſehung der Uebereinſtimmung unſerer Ideen mit den Dingen und ihren Qualitäten. Er ſonderte qualitates primarias und ſecundarias von einander ab. Die erſteren kommen den Gegenſtänden wirklich zu, und ſind von ihnen unzertrennlich. Dahin gehören Ausdehnung, Figur, Solidität, Beweglichkeit. Die anderen können nicht als reelle Qualitäten der Körper objectiv betrachtet werden; ſondern gründen ſich auf den Mechanismus der ſinnlichen Organiſation,

und

und ſind nur ſcheinbar objective Qualitäten, wie Farben, Gerüche, Töne, Geſchmacksſenſationen. Indeſſen ſtützt ſich doch dieſe zweyte Art der Qualitäten auf die erſte, und inſofern kann auch ihr die Realität überhaupt nicht abgeſprochen werden.

Viertens: Aus den einfachen Ideen wird durch die Bearbeitung des Verſtandes eine zahlloſe Mannichfaltigkeit neuer Ideen hervorgebracht. Die logiſche Thätigkeit des Verſtandes aber beſteht: a) in der Zuſammenſetzung mehrer Vorſtellungen zu Einer; b) in der Entgegenſtellung und Vergleichung der Vorſtellungen, wodurch die Verhältnißbegriffe bewirkt werden; c) in der Abſtraction, welche die allgemeinen Begriffe erzeugt. Das Weſen der Vernunft überhaupt iſt das Vermögen, die Einſtimmung oder den Widerſpruch in den logiſchen Thätigkeiten zu bemerken, und die zuſammengeſetzten Ideen auf einfache zurückzuführen. Alle zuſammengeſetzte Begriffe bringt Locke unter drey Claſſen: a) ſolche, welche die Beſchaffenheiten der Subſtanzen; b) ſolche, welche die Subſtanzen ſelbſt; c) ſolche, welche die Verhältniſſe der Subſtanzen betreffen. Die erſteren beſtehen theils aus verſchiedenen einfachen Ideen, die combinirt ſind; theils aus einer mehrfachen Wiederholung derſelben Ideen, wie die zuſammengeſetzten Zahlbegriffe. Die anderen drücken entweder nur Eine Subſtanz aus, oder auch Collectiva von Subſtanzen, wie die Begriffe einer Heerde, eines Kriegsheers. Auch bey den Verhältnißbegriffen iſt derſelbe Fall.

Locke geht nun in's Einzelne, um die Bildung der zuſammengeſetzten Ideen aus den einfachen factiſch klar zu machen. So beruht die Vorſtellung des Rau-

mes auf der Wahrnehmung der Entfernung zwiſchen Körpern durch Geſicht und Gefühl. Neue Zuſammenſetzungen der Verhältniſſe im Raume geben die Begriffe von Maaßen; und da wir uns bewußt werden, daß dieſe Zuſammenſetzungen nie ein Ende oder Hinderniß finden, ſo erhalten wir dadurch den Begriff der Unermeßlichkeit. Auf gleiche Weiſe entſpringt der Begriff der Figur, und der Mannichfaltigkeit derſelben durch mannichfaltige Zuſammenſetzung der Theile, welche die Ausdehnung begrenzen. Locke beſtritt auch die Carteſianiſche Behauptung, daß Körper und Ausdehnung einerley ſeyen. Ein Körper erfüllt den Raum; der Raum an ſich iſt unerfüllt, und jeder Körper kann in denſelben eindringen. Der Raum iſt nicht phyſiſch theilbar, oder die Theile desſelben können nicht bewegt werden; der Körper iſt phyſiſch theilbar, und jeder Theil desſelben iſt für ſich beweglich.

Aber wofür hielt Locke den Raum ſelbſt? Dies ließ er unentſchieden, und zeigte zugleich das Unbefriedigende in einigen gangbaren Erklärungen. Wird die Ausdehnung durch das Außereinanderſeyn von Theilen definirt, ſo heißt das, die Ausdehnung durch die Ausdehnung definiren. Auch laſſe ſich nicht angeben, ob der Raum Subſtanz oder Accidens ſey, da wiederum die gangbaren Beſtimmungen des Begriffs der Subſtanz nicht genugthuend ſind. Soll die Subſtanz in Beziehung auf Gott, endliche Geiſter, und Körper dasſelbe ſeyn, ſo unterſcheiden ſich dieſe nur durch Einſchränkungen oder Modificationen desſelben Dinges. Iſt die Subſtanz aber in Beziehung auf jene drey Gegenſtände verſchieden, ſo ſind dieſe drey verſchiedenen Begriffe der Subſtanz noch von keinem

Phi-

Philoſophen beſtimt worden. Uebrigens vertheidigte Locke die objective Exiſtenz des leeren Raumes aus denſelben Gründen, welche ſchon die Epikureer gebrauchten.

Die Wahrnehmung der unterbrochnen Folge unſerer Vorſtellungen im Wachen giebt uns den Begriff der Succeſſion; und durch die Bemerkung der Entfernung zwiſchen zwey Puncten dieſer Folge gerathen wir auf den Begriff der Dauer. Wenn das Wahrnehmen jener Folge der Vorſtellungen aufhört, wie in tiefem Schlafe, hört auch der Begriff der Dauer auf. Die Zeit erklärte Locke für eine durch gewiſſe Maaße beſtimte Dauer, wo er aber die Zeitanſchauung überhaupt mit einem Theile der Zeit verwechſelte. So wie wir nun durch das Bewußtſeyn, die Ausdehnung immer erweitern zu können, ohne jemals an die Grenze zu gelangen, uns den Begriff der Unermeßlichkeit oder Unendlichkeit ſimultan bilden; ſo erhalten wir mittelſt eben dieſes Bewußtſeyns den Begriff der Ewigkeit. Der Begriff der Unendlichkeit überhaupt iſt von der Ausdehnung und Dauer hergeleitet; die Theile dieſer ſind zählbar, und laſſen die Hinzufügung anderer Theile zu ohne Ende; daher kann auch die Unendlichkeit von der Weisheit, Macht, Güte, und ähnlichen Gegenſtänden nur uneigentlich prädicirt werden. Locke folgerte auch hieraus, daß die Vorſtellung einer unendlichen Dauer, und eines unendlichen Raumes, nur negativ ſey; und daß man daher die Vorſtellung eines unendlichen Raumes nicht mit der Vorſtellung der Unendlichkeit des Raumes verwechſeln müſſe.

Durch die Wahrnehmung, daß die Dinge außer uns entſtehn und aufhören, und daß unſere Vorſtellungen theils durch die Einwirkung äußerer Objecte auf

auf die Sinne, theils durch unſern innern Willen verändert werden, bekommen wir den Begriff eines Vermögens. Dieſes iſt entweder leidend oder thätig. Das erſtere lernen wir durch alle Arten empfindbarer Gegenſtände kennen; das andere erkennen wir am klarſten durch unſre eigene Thätigkeit.

Locke geht bey dieſer Gelegenheit zu einer Unterſuchung der Natur der menſchlichen Freyheit über. Den Willen erklärte er als das Vermögen, die Gegenwart oder Abweſenheit einer gewiſſen Vorſtellung zu beſtimmen; oder auch in Anſehung des ganzen Körpers die Bewegung der Ruhe und umgekehrt vorzuziehen. Die Freyheit aber iſt das Vermögen zu denken und nicht zu denken, zu handeln oder nicht zu handeln, wie man es gut findet. Sie ſetzt alſo nothwendig das Denkvermögen und den Willen voraus, und gehört nicht dem Willen allein, ſondern dem geſamten Menſchen; daher Locke die Frage: ob der Wille frey ſey? für ungereimt hält. Der Wille wird beſtimt durch den Verſtand, und dieſer wiederum durch den Zuſtand der Unbehaglichkeit, welchen man überhaupt Verlangen nennen kann; nur daß man das Verlangen von dem Wollen unterſcheiden muß. Sind wir mit einem gegenwärtigen Zuſtande zufrieden, ſo bleiben wir in demſelben, und ſtreben nicht danach, ihn zu ändern; erſt die Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zuſtande iſt es, die uns thätig macht, oder die den Willen beſtimt. Es fließt hieraus, daß nicht das höchſte Gut der letzte Beſtimmungsgrund des Willens iſt. Mag man Jemanden auch noch ſo ſehr überreden, daß ein gewiſſer Zuſtand beſſer ſeyn werde, als der, in welchem er ſich befindet; iſt er mit dem letztern zufrieden, wird er ſich nie in jenen ver-

ſetzen wollen. Ein Weintrinker geht auf's neue in ein Weinhaus, und wenn er auch die traurigen Folgen der Trunkenheit, und die beſſeren der Nüchternheit auf's deutlichſte einſieht. Jenes Verlangen eines Beſſern kann übrigens der Menſch befriedigen, oder nicht, und darin beſteht das Weſen ſeiner Freyheit.

Wir finden oft gewiſſe einfache Ideen immer verbunden. Ob dieſe gleich eine Mehrheit von verbundenen Vorſtellungen ausmachen, ſo ſtellen wir ſie uns doch deßwegen, weil wir ſie ſtets mit einander vergeſellſchaftet finden, als Eine einfache Idee vor. Gleichwohl können wir uns nicht denken, daß ſie für ſich zu beſtehen vermöchten, und dadurch werden wir bewogen, ein Etwas anzunehmen, in welchem ſie ſich befinden. Dies iſt der Urſprung unſers Begriffs einer Subſtanz, oder eines Subſtrats. Demnach iſt Subſtanz ein für uns an ſich ſelbſt ganz unbekantes Subject, vermöge deſſen wir nur gewiſſe Qualitäten als zu einem Ganzen verbunden und in dieſer Verbindung dauernd uns vorſtellen. Aus den Vorſtellungen einzelner Subſtanzen gehen denn die collectiven Begriffe mehrer mit einander verbundener, und zuletzt der Begriff des Univerſum's hervor.

Die Begriffe von Urſache und Wirkung entſtehen in uns dadurch, daß wir mehr beſondere Gegenſtände, ſowohl Subſtanzen, als Qualitäten, durch den Einfluß anderer Objecte zur Wirklichkeit gelangen ſehen.

Auch die Begriffe von Einerleyheit und Verſchiedenheit entwickelte Locke aus der Erfahrung. Der erſte wird gebildet, wenn wir ein Object zu verſchiedenen Zeiten und an verſchiedenen Orten mit ſich ſelbſt vergleichen, und wahrnehmen, daß es daſſelbe

geblieben iſt. Locke leitete daraus folgende Grundſätze der Identität her: Ein Ding kann nur in Einem Orte zu Einer Zeit exiſtiren; was alſo denſelben Anfang in Beziehung auf Zeit und Ort hat, iſt daſſelbe Ding. Ein materieller Haufe, der weder abnimt, noch zunimt, bleibt derſelbe. Als **Princip der Individuation** nimt Locke die Exiſtenz eines Weſens in einem beſtimten Orte und zu einer beſtimten Zeit an, welche von demſelben keinem andern Weſen mitgetheilt werden kann. Bey organiſirten und lebenden Geſchöpfen wird die Identität nicht bloß durch die Dauer der Maſſe der Materie, ſondern auch durch die Dauer der Organiſation und die Fortſetzung des Bewußtſeyns beſtimt.

Unter allen Ideen, welche wir haben, iſt keine, die uns auf mehr Wegen zugeführt würde, und die demungeachtet einfacher wäre, als die Idee der **Einheit** oder des **Eins**. Sie hat in ſich ſelbſt kein Merkmal von Mannichfaltigkeit und Zuſammenſetzung; vielmehr liegt ſie bey allen Gegenſtänden unſerer Empfindungen, und bey allen Erkentniſſen, die wir nur haben mögen, zum Grunde. Die Zahl läßt ſich anwenden auf Menſchen, Engel, Handlungen, kurz auf alles, was nur exiſtirt, oder ſich denken läßt. Wenn wir die Idee des Eins wiederholen, und die wiederholten Einheiten durch Addition verbinden, ſo entſtehen zuſammengeſetzte Zahlbegriffe. Unter allen Begriffen ſind die verſchiedenen Zahlbegriffe von einander auf's klarſte und beſtimteſte unterſchieden. Selbſt die kleinſte Variation der Einheit macht jede Combination, die ihr am nächſten komt, eben ſo beſtimt verſchieden von ihr, als es die von ihr am meiſten entfernte Combination iſt. **Zwey** ſind eben ſo deutlich verſchieden vom

Eins,

Eins, wie Zweyhundert; und die Idee Zwey iſt ſo verſchieden von der Idee Drey, wie es die Größe der ganzen Erde von der einer Milbe iſt. Die Klarheit und beſtimte Verſchiedenheit der Zahlbegriffe von allen andern, ſelbſt von denen, welche ſich ihnen am meiſten nähern, leiteten Locke'n auf die Meynung, daß Demonſtrationen in Zahlen (arithmetiſche), wenn ſie auch nicht evidenter und genauer ſind, als geometriſche, doch einen allgemeinern Gebrauch und eine beſtimtere Anwendung zulaſſen. Weil die Zahlbegriffe beſtimter und unterſcheidbarer ſind, als diejenigen, welche ſich auf Ausdehnung beziehen (die geometriſchen), wo jede Gleichheit und Abweichung nicht ſo leicht bemerkt und gemeſſen werden kann; weil unſere Ideen im Raume nicht zu einem Kleinſten, über welches ſie, wie über die Einheit, nicht hinauszugehn vermöchten, gelangen können; und daher die Quantität oder Proportion der kleinſten Abweichung ſich nicht entdecken läßt, anſtatt daß 91 eben ſo unterſcheidbar iſt von 90, wie 9000, obgleich 91 die nächſte und kleinſte Abweichung von 90 iſt; ſo kann auch die Geometrie nicht den allgemeinen Gebrauch und die beſtimte Anwendung leiden, welche die Arithmetik leidet. Um aber die wiederholten und von einander beſtimt unterſchiedenen Einheiten und ihre Combinationen zu gebrauchen, ſind ſchlechterdings Namen für die Zahlen erfoderlich, eben weil die Einheiten übrigens ihrem Weſen nach einander gleich ſind, und alles Zählen oder arithmetiſche Rechnen lediglich im Wiederholen, Unterſcheiden und Verbinden derſelben Einheiten beſteht. Aus dieſem Grunde können manche wilde Völker nur bis auf eine gewiſſe Reihe zählen, und darüber nicht hinaus kommen, weil es ihnen an Namen für die folgenden Zahlen gebricht,

und ohne dieſe Namen kein objectiver Gebrauch derſelben möglich iſt. Daher lernen Kinder ſpäter rechnen, als man es vermuthen ſollte. Entweder liegt es am Mangel der Combinationsfähigkeit, welchen man doch aber ſonſt nicht wahrnimt, oder was das wahrſcheinlichſte iſt, am Mangel der Zeichen, um die arithmetiſchen Größen objectiv zu fixiren.

Nach dieſer Deduction der Erkentniß aus der Erfahrung im Allgemeinen zeigte Locke nun noch genauer, wie ſich die Erkentniß in ihrem ganzen Zuſammenhange und nach ihrer Verſchiedenheit bilde. Vorher aber widmete er der Sprache, ſoferne ſie mit der Erkentniß in der engſten Verknüpfung ſteht, eine beſondere Unterſuchung. Die Sprache beſteht aus Wörtern, und dieſe bezeichnen meiſtens allgemeine Begriffe von Gattungen und Arten. Es kam ihm alſo hauptſächlich darauf an, den Urſprung und die Natur der allgemeinen Begriffe aufzuklären, und hierüber hat er auch ungemein viel Licht verbreitet.

Zunächſt bezeichnen die Wörter nur die Begriffe des Redenden ſelbſt; aber ſie beziehen ſich auch mittelbar auf die Ideen anderer Menſchen; denn der Redende ſezt voraus, daß Andere mit ſeinen Worten als den Zeichen ſeiner Vorſtellungen eben dieſelben Vorſtellungen verbinden werden, die er damit verbindet. Daß die Wörter aber das Allgemeine der Objecte bezeichnen, hat ſeinen Grund nicht im Zufalle, ſondern in der Nothwendigkeit. Die Zahl der individuellen Gegenſtände iſt unendlich, und daher iſt es unmöglich, daß jeder mit einem individuellen Namen bezeichnet werde. Auch würde kein Menſch alle dieſe Zeichen haben im Gedächtniſſe behalten können. Es würde ferner die Bezeichnung aller Individualitäten

für

für die menſchliche Erkentniß ſelbſt nichts weniger als vortheilhaft geweſen ſeyn; denn alle Individuen könnten nicht von Allen gleich genau gekant ſeyn; eine zahlloſe Menge von Wörtern würde alſo doch wegen ihrer Unverſtändlichkeit bald für dieſen, bald für jenen, unbrauchbar geweſen ſeyn. Endlich die individuelle Erkentniß muß doch zur allgemeinen erhoben, oder darauf bezogen werden. Individuelle Namen ſind daher bloß ſolchen Gegenſtänden eigen geblieben, die für Andere oft bezeichnet werden müſſen, wie Städten, Flüſſen, Bergen, Menſchen u. dgl.

Ein Wort wird allgemein, wenn es als Zeichen eines allgemeinen Begriffs gebraucht wird, und ein Begriff wird allgemein, wenn man das Individuelle der Qualitäten, der Umſtände, der Zeit und des Orts, von ihm abſondert. Es ergiebt ſich hieraus aber, daß allgemeine Ausdrücke ſo wenig wie allgemeine Begriffe Individuen bezeichnen, ſondern nur gewiſſe Gattungen derſelben. Daher iſt auch das Weſen einer jeden Gattung der Dinge als ſolcher nichts als der abſtracte Begriff deſſen, was den Individuen der Gattung gemeinſchaftlich iſt. Alles, was Art oder Gattung heißt, iſt lediglich ein Erzeugniß unſers Verſtandes, das ſich auf die Aehnlichkeiten der Objecte bezieht. Hiernach unterſchied Locke die Weſen in reelle und Namenweſen, wovon jene die wahren inneren Beſchaffenheiten und Einrichtungen der Dinge, in welchen die übrigen Qualitäten gegründet ſind; dieſe die allgemeinen Gattungsbegriffe anzeigen. Die letztern ſtehen in genauer Verbindung mit den Namen der Dinge, und ſind in Anſehung der einfachen Begriffe und der aus ihnen gebildeten abſtracten ſtets mit

den erſtern einerley. So iſt das reelle Weſen und das Namenweſen eines Dreyecks Eines und daſſelbe. Hingegen in Beziehung auf die Subſtanzen iſt das reelle Weſen von dem Namenweſen ſehr verſchieden. Hier iſt uns das reelle Weſen und die wahre innere Zuſammenſetzung der Weſen gänzlich unbekant, anſtatt daß uns der allgemeine Gattunsbegriff ſehr bekant iſt. Den Gattungsbegriff z. B. des Goldes kennen wir genau; aber von dem innern Principe ſeiner Beſchaffenheiten und Eigenſchaften wiſſen wir nichts. Der gemeine metaphyſiſche Grundſatz: Daß die Weſen der Dinge ewig ſeyen, gilt bloß von den Namenweſen; nicht von den reellen Weſen; denn jene als Begriffe bleiben immer dieſelben; dieſe aber entſtehn und vergehen mit den Dingen ſelbſt. Locke folgerte weiter hieraus, daß die Namenweſen allein den ſpecifiſchen Unterſchied der Dinge beſtimmen. Man nimt Eis und Waſſer als verſchiedenartig an, nicht weil ſie es ihrem reellen Weſen nach wären, ſondern weil ſie verſchiedene Namen haben. Auch beweiſen die Misgeburten, daß die Natur ſich niemals nach gewiſſen unveränderlichen Formen und Weſen richtet. Die Misgeburten ſtehen unter keiner eigenen Gattung; denn ſie haben wenig oder gar keine von den Beſchaffenheiten, die als weſentlich bey den Dingen gelten, von welchen ſie entſpringen. Ueberdem ſind uns die reellen Weſen der Dinge unbekant, und können alſo zur ſpecifiſchen Unterſcheidung und Claſſification gar nicht angewandt werden. Die Art der Generation kann die Gattungen nicht unterſcheiden; erſtlich beträfe dies Kriterium nur die Vegetabilien und Thiere; zweytens zeugen Thiere verſchiedener Gattung mit einander; die Natur befolgt alſo auch hier kein feſtes Muſter der Formen, ſondern vermiſcht die Formen. End-

lich

lich bey der Erſindung der Sprachen konten die Menſchen in der Abtheilung der Gattungen auf die reellen Weſen keine Rückſicht nehmen, weil ſie dieſe gar nicht oder viel zu wenig kannten. Die Beſtimmung der Weſen der Dinge rührt demnach von den Menſchen ſelbſt her, und iſt ein Product ihres Verſtandes; wiewohl ſie darin nicht immer der bloßen Willkühr, ſondern auch, ſo gut ſie konten, den Merkmalen folgten, welche ihnen die Natur ſelbſt darbot. Die abſtracten Begriffe von moraliſchen Gegenſtänden und Handlungen ſind faſt bloß willkührlich; weniger ſind es die angenommenen Namenweſen der Subſtanzen, die doch auch auf Erfahrung beruhen.

Bis dahin hatte Locke den Quellen und dem Urſprunge unſerer Begriffe und ihrer Bezeichnungsart nachgeforſcht. Nunmehro bemühte er ſich, das Weſen, die Gültigkeit und Grenzen derſelben überhaupt feſtzuſetzen. Alle Erkentniß iſt ihm in etwas ſtrengerem Sinne genommen die Wahrnehmung der Uebereinſtimmung oder Verſchiedenheit unſerer Vorſtellungen und Begriffe, und erſtreckt ſich alſo nicht weiter, als ſich dieſe erſtrecken. Ob Etwas vorhanden ſey, worauf ſich unſere Vorſtellungen nicht beziehen mögen; und warum daſſelbe für unſere Erkentniß nicht gegeben ſeyn könne? Dieſe Fragen ließ er hierbey unberührt. Die Erkentniß kann ferner nur ſoweit gehen, als wir die Verbindung und das Verhältniß unſerer Vorſtellungen einzuſehen im Stande ſind, d. i. als die Senſation, das Anſchauen, das Raiſonnement, uns Verbindungen und Verhältniſſe entdecken laſſen. Auch das bloße Anſchauen, welches Locke ein unmittelbares Verhältnißgefühl nennt, umfaßt nicht

unmittelbar alle Ideen; denn manche können wir nur mit Hülfe einer Mittelidee vergleichen. Es läßt ſich z. B. durch bloßes Anſchauen nicht einſehen, ob ein gegebnes ſpitzwinklichtes Dreyeck einem ſtumpfwinklichten von gleicher Baſis und Höhe gleich ſey? Eben ſo wenig umfaßt die bloße Vernunfterkentniß alle Ideen, indem es uns oft an den nöthigen Mittelideen fehlt, um ein Raiſonnement zu Stande zu bringen. Die Senſation iſt noch viel eingeſchränkter, als die Anſchauung und das Raiſonnement, weil ſie niemals über das, was wirklich in die Sinne fällt, hinausgeht. Ueberhaupt iſt die Erkentniß gerichtet entweder auf Einerleyheit und Verſchiedenheit, oder auf Coexiſtenz, oder auf Relation, oder auf reelles Daſeyn der Dinge. Das Erſtere wird durch unſere Anſchauung eben ſo gut beſtimt, wie durch unſere Begriffe; denn wir können keinen Begriff von Etwas haben, ohne daß zugleich die Einſicht damit verbunden wäre, daß er von jedem andern verſchieden ſey. Beſchränkter iſt unſere Erkentniß in Anſehung der Coexiſtenz. Denn unſere Begriffe von Subſtanzen ſind, wie oben gezeigt worden, bloße Aggregate in Einem Subjecte vereinigter einfacher Ideen; aus dieſen einfachen Ideen ſelbſt ſehen wir aber nicht ein, inwieferne ſie mit anderen einfachen Ideen zuſammenhangen oder unverträglich ſind; daher können wir nicht beſtimmen, was Gegenſtände noch ſonſt für Beſchaffenheiten außer den von uns erkannten haben können. Wir wiſſen, daß der Geruch, der Schall, der Geſchmack der Körper, von der Art der Verbindung ihrer Theile abhängt; aber wie ſie aus dieſer abzuleiten ſind, wiſſen wir nicht. Deßwegen können wir auch die Kräfte und Vermögen der Subſtanzen aus Begriffen nicht einſehen. Was endlich das wirkliche Daſeyn

ſeyn der Dinge betrifft, ſo haben wir eine anſchauende Erkentniß nur von unſerer eigenen Exiſtenz, eine demonſtrative von der Exiſtenz Gottes, und von allen übrigen Dingen eine bloß ſinnliche Erkentniß, ſo weit wir ihre Gegenwart unmittelbar empfinden.

Locke geht hierauf zur Unterſuchung der Grundſätze, und den Folgerungen aus Definitionen über. Hier verräth ſich aber ſeine Unbekantſchaft mit der Metaphyſik und der Natur der Erkentniß a priori überhaupt gar zu auffallend. Er ſpricht den ſeit Ariſtoteles angenommenen philoſophiſchen Axiomen alle Brauchbarkeit ab. Sie ſind nach ihm nicht die einzigen an ſich evidenten Vernunftwahrheiten; die identiſchen particularen Sätze, und die eingeſchränkteren Fälle jener, haben dieſelbe und wohl gar eine noch größere Evidenz. Auch ſind ſie für die Erkentniß von höchſt geringem oder gar keinem Nutzen, weil die beſondern Fälle allemal eher eingeſehen werden, als ſie. Jedermann weiß eher, daß Zwey mal Zwey Vier ſind, als daß das Ganze ſeinen Theilen gleich ſeyn müſſe. Locke folgerte hieraus, daß die Axiome zum Beweiſe der unter ihnen ſtehenden Sätze ganz überflüſſig ſeyen; ſie können daher die Grundlagen keiner Wiſſenſchaft abgeben; auch habe noch Niemand z. B. auf dem Satze des Widerſpruchs eine Wiſſenſchaft erbaut. Sie tragen auch zur Erweiterung unſerer Erkentniß nichts bey; es läßt ſich aus ihnen das Wahre eben ſo gut beweiſen, wie das Falſche; und ſie können alſo höchſtens nur zu einem endloſen Diſpute dienen. Zu den leeren Sätzen rechnete Locke nicht bloß die identiſchen, ſondern ſelbſt ſolche, wo ein Merkmal eines zuſammengeſetzten Begriffes dieſem als Prädicat beygelegt wird, alſo alle analytiſche Urtheile, z. B. Jeder

Menſch

Menſch iſt ein Thier. Durch dergleichen Urtheile lernen wir nichts, als was wir vorher ſchon wußten, und unſere Einſicht wird dadurch im geringſten nicht vergrößert. Nur durch ſolche Urtheile, wodurch dem Subjecte ein Prädicat beygelegt wird, das nicht im Begriffe desſelben enthalten iſt, wird unſere Erkentniß wirklich erweitert. Damit wurde vom Locke der Werth der analytiſchen Erkentniß ganz aufgehoben.

Seine Unkunde der Metaphyſik verräth Locke noch mehr da, wo er nach ſeiner Art zu philoſophiren über metaphyſiſche Probleme ſelbſt raiſonnirt. Er äußert, daß manche derſelben ſich nie würden zur Entſcheidung bringen laſſen; daß dagegen andere, ſobald man von den Vorurtheilen einſeitiger Syſteme abſtrahire, ſehr leicht entſchieden werden könten. Unter den Problemen, die nach ſeiner Meynung keiner Entſcheidung fähig ſind, wirft er auch das auf: Ob das Materielle denken könne? Wir ſehen freylich ein, daß die Materie von Natur nicht empfinde und denke; aber dennoch liegt keine Unmöglichkeit darin, daß Gott der Materie oder einer gewiſſen Organiſation derſelben das Vermögen zu empfinden und zu denken mitgetheilt habe. Das Gegentheil hiervon läßt ſich zum mindeſten durchaus nicht beweiſen. Locke gewährte durch dieſe hingeworfene Aeußerung dem Materialism einen großen Vorſchub, der nachher von den Anhängern dieſer Vorſtellungsart ſehr benutzt wurde. Eigentlich aber hieß es, alle Philoſophie über dieſen Gegenſtand abſchneiden, und das Problem unbeantwortlich machen. Denn wenn man zu der Allmacht Gottes ſeine Zuflucht nimt, um etwas zu erklären, was ſich aus natürlichen Gründen nicht erklären

zu

zu laſſen ſcheint, ſo hat es mit der Philoſophie darüber ein Ende *).

Die

*) S. An eſſay concerning human underſtanding in four books. Written by *John Locke*. Die erſte Ausgabe erſchien zu London 1690. The tenth edition with large additions; London 1731. 2 Voll. 8. Die neueſte Ausgabe, die ich kenne, iſt London 1793. 8. Vgl. Notes and annotations on *Locke on the human underſtanding*, written by order of the Queen, correſponding in Section and page with the edition of 1793. By *Thomas Morell* D. D. Rector of Buckland; London 1794. 8. — Eſſay philoſophique concernant l'entendement humain, ou l'on montre, quelle eſt l'etendue de nos connoiſſances certaines, et la maniere, dont nous y parvenons; traduit de l'Anglois de Mr. *Locke* par Mr. *Coſte* ſur la quatrieme edition revue, corrigée et augmentée par l'auteur. A Amſterdam 1700. 4. edit. 5 ebendaſ. 1750. 4. Dieſe franzöſiſche Ueberſetzung iſt unter Locke's Aufſicht gemacht, und hat in Anſehung der Klarheit des Ausdrucks vor dem Originale manche Vorzüge. Eine lateiniſche Ueberſetzung von Burridge erſchien zu London 1702, und wurde wieder abgedruckt 1709 zu Leipzig, und 1729 zu Amſterdam. Eine neuere und beſſere aber iſt folgende: *Joannis Lockii*, Armigeri, libri IV. de intellectu humano, denuo ex noviſſima editione idiomatis anglicani longe accuratiori in puriorem ſtylum latinum translati. Praefixa ſunt huic editioni auctoris ſcripta et vita nec non elenchus capitum cura *Gotth. Henr. Thiele*; Lipſ. 1741. 8. — Deutſche Ueberſetzungen ſind drey vorhanden; eine ältere von H. Engelh. Poleyen, mit Anmerkungen; Altenburg 1757. 4., die aber wegen der Gottſchedianiſchen Schreibart unlesbar iſt — und zwey neuere von Tittel und Tennemann. Die letztere (Leipzig 1796. 97. 3 Theile. 8.), ebenfalls mit Anmerkungen verſehen, iſt die beſte. — Von den ſämtlichen Werken Locke's hat man folgende Originalausgabe: The works of *John Locke*; edit II. London 1722. III Voll. fol. mit dem Bildniſſe des Verfaſſers.

Die Theorie Locke's von dem Urſprunge und der Natur der Erkentniß beruhte auf Principien, die denen geradezu entgegengeſezt waren, aus welchen Leibniz die ſeinige herleitete. Jener ließ alle Erkentniß aus der äußeren und inneren Erfahrung entſpringen; es gab für ihn gar keine Erkentniß a priori außer der abſtracten, die doch nur ſehr uneigentlich ſo heißen konte, weil ſie wirklich dem Inhalte nach größtentheils, und Locke's Principien gemäß durchaus, aus der Erfahrung entlehnt, alſo in der That a poſteriori war. Leibniz nahm hingegen gar keine äußere phyſiſche Einwirkung der körperlichen Subſtanzen auf die Seele an, nicht einmal eine Einwirkung des Körpers ſelbſt, mit welchem die Seele in der nächſten Verbindung ſteht; ſondern die nothwendigen Geſetze der Erkentniß ſind in der Seele a priori gegründet, und die ganze Reihe der Vorſtellungen und Thätigkeiten der Seele geht lediglich aus ihrem innern Principe hervor. Beyde Philoſophen waren alſo für einander durch ihre Syſteme gleichſam natürliche Gegner.

Die Lockiſche Theorie mußte die Aufmerkſamkeit Leibnizens um ſo lebhafter erwecken, je größern Beyfall ſie im Publicum erhalten hatte, was aus dem Charakter derſelben, da ſie immer an der Hand der Sinnenerfahrung fortſchritt, und aus der populären Darſtellung ſehr erklärlich iſt. Leibniz entwarf demnach prüfende und widerlegende Anmerkungen dazu, von denen er auch noch einige bey Lebzeiten Locke's bekant machte, welche dieſer aber nicht ſo wohl aufnahm, wie man hätte erwarten ſollen. Die ganze gegen Locke gerichtete Unterſuchung Leibnizens wurde indeſſen nicht bey jenes Lebzeiten vollendet, und

darüber

darüber kam ſie nicht in's Publicum, weil Leibniz nicht gegen einen Verſtorbenen ſtreiten wollte, wiewohl er doch ſeine dahin gehörigen Aufſätze mehrern Gelehrten mittheilte. Erſt nach Leibnizens Tode ward ſie in den Oeuvres philoſophiques, wie ich ſchon oben bemerkt habe, bekant gemacht unter dem Titel: Nouveaux eſſays ſur l'entendement humain par l'Auteur de l'harmonie préétablie. Das Werk iſt in dialogiſcher Form geſchrieben.

Leibniz ließ dem philoſophiſchen Talente und Verdienſte ſeines Gegners vollkomne Gerechtigkeit wiederfahren, ohne darum die Schwächen und Fehler des Syſtems desſelben, ſo wie er ſie dafür hielt, zu verheelen. Er entwickelte genauer und lichtvoller ſeine eigene Theorie von der Natur und dem Urſprunge unſerer Erkentniß, die zwiſchen dem Carteſianismus und der Lockiſchen die Mitte hielt, und trug dadurch unſtreitig bey, dieſe ganze Lehre weiter aufzuhellen, und einer völlig befriedigenden Aufklärung näher zu bringen.

Zunächſt beſtritt er die Behauptung, von welcher Locke ausgegangen war, daß es keine angebohrne Begriffe und Grundſätze geben könne, und daß alle unſere Erkentniß ohne Ausnahme in der äußeren oder inneren Erfahrung ihren Grund habe. Er zeigte, daß die Sinne immer nur einzelne Dinge vorſtellen, nie das Allgemeine, und daß folglich auch in ihnen der Grund des Allgemeinen nicht geſucht, oder aus ihnen erklärt werden könne. Eben ſo wenig laſſen ſich die Grundbegriffe der Erkentniß, Nothwendigkeit, Einerleyheit, Subſtanz u. a. aus der ſinnlichen Erfahrung ableiten, weil die Sinne die Gegenſtände dieſer Begriffe nicht darbieten. Leibniz berief ſich überdem noch auf andere Gegengründe. Die Vor-

ſtellungen der Sinnenobjecte können weder unmittelbar von Gott durch ein Wunder hervorgebracht werden, noch auch durch die phyſiſche Einwirkung der Körper ſelbſt, die (zumal nach dem Monadenſyſteme) unbegreiflich iſt; folglich müſſen alle Vorſtellungen und Begriffe ſich aus dem innern Principe der Seele entwickeln, können aber nicht von außen in dieſe hineinkommen.

Ferner: Wir haben offenbar Erkentniſſe a priori, dergleichen die nothwendigen Grundſätze und die mathematiſchen Wahrheiten ſind, die nicht nur vor der Erfahrung und unabhängig von derſelben eingeſehen werden können, ſondern ſich auch aus dieſer gar nicht einſehen laſſen. Alle Induction aus Erfahrung, und wenn ſie auf noch ſo viel Data ſich ſtützt, kann einem Satze jene ſtrenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht verſchaffen, mit welcher wir die logiſchen Grundſätze und die mathematiſchen Wahrheiten erkennen. Jene Inductionen zeigen nichts weiter, als daß ein Gegenſtand ſo iſt; daß er aber immer ſo ſeyn werde, ſo ſeyn müſſe, und nicht anders ſeyn könne, das zeigen ſie nicht. Da wir nun nothwendige und ſtreng allgemeine Erkentniſſe haben; dieſe aber nicht aus der Erfahrung flieſſen können; ſo müſſen ſie a priori, in der Seele gegründet ſeyn. Hierbey aber bemerkte Leibniz ausdrücklich, daß die angebohrnen Begriffe und Grundſätze nicht in ihrer abſtracten Allgemeinheit und noch weniger in ihrer wiſſenſchaftlichen Formel in der See liegen; ſondern daß die Seele nur die Anlagen und Diſpoſitionen dazu enthalte; wie in den Adern eines Marmorblocks die Figur des Herkules gezeichnet ſeyn könte, wiewohl es erſt noch der Arbeit des Künſtlers bedürfte, um die Adern

Adern zu entdecken und das überflüſſige Geſtein abzu- ſondern. Gewiſſe Ideen und Wahrheiten ſind uns angebohren, nicht in dem Sinne, als ob ſie wirklich dem Bewußtſeyn gegenwärtig und in Thätigkeit ſich äußerten; ſondern wie die Triebe und Neigungen; obgleich dieſe und jene immer mit einiger, nur unmerklicher Thätigkeit verbunden ſind. Die Entwickelung jener Ideen ſetzt alſo freylich die Erfahrung voraus, damit die Seele ihre Aufmerkſamkeit darauf richte, und zur beſtimten Hervorbringung derſelben ihre Kraft anwende.

Dieſe Erfahrung und ihr Verhältniß zur inneren Seelenthätigkeit erklärte Leibniz auf eigene Art, und mußte ſie ſeinem Syſteme gemäß ſo erklären. Die Sinne geben bloß zu den Vorſtellungen die Veranlaſſung; ſie ſind die gelegenheitlichen Urſachen ihrer Entſtehung; aber ſie ſind nicht die Canäle, mittelſt deren die Körper auf die Seele phyſiſch einwirken, und die Vorſtellungen erzeugen. Die Entwickelung der Erkentniß überhaupt richtet ſich nach dem Körper, und entſpricht harmoniſch den Thätigkeiten der Monaden, aus welchen dieſer beſteht. Eben hiernach richtet ſich auch die Entwickelung der angebohrnen Erkentniß im Verhältniſſe zu derjenigen, welche Leibniz die empiriſche nennt. Gott hat der Seele einen ſolchen Körper zugeſellt, welcher ſich zu der beſondern Art der Entwickelung ihrer Vorſtellungen paßt; und umgekehrt jedem Körper eine ſolche Seele, die in ihren inneren Thätigkeiten mit demſelben harmonirt. Daher ſcheint der Körper auf die Seele einzuwirken, und die Seele auf den Körper; aber dieſer gegenſeitige phyſiſche Einfluß findet nicht wirklich ſtatt. Wenn dem Menſchen ein oder mehr einzelne Sinne fehlen; ſo ent-

behrt er der ſinnlichen Vorſtellungen, welche dieſe gewähren. Das rührt gleichwohl nicht von dem Mangel der körperlichen Sinne her, ſondern vielmehr von dem Mangel an Entwickelung jener Vorſtellungen in der Seele. So iſt es auch umgekehrt, wenn die Seele den Körper nicht nach ihrem Willen bewegen kann.

Hier verrathen ſich nun offenbar die Widerſprüche, zu welchen das Leibnizische Monadenſyſtem in ſeiner Anwendung auf das Verhältniß der Erkentniß a priori zur Erkentniß a poſteriori führt. Nicht nur, daß bey der aufgehobenen gegenſeitigen Einwirkung von Seele und Körper der Grund der beſtimten Folge unſerer Vorſtellungen ſchlechthin vermißt wird; ſondern Leibniz verlangt auch die ſinnliche Empfindung der Gegenſtände als gelegenheitliche Urſache zur Entwickelung der Erkentniß a priori. Dieſe Erkentniß a priori würde alſo ihm zufolge ohne die Sinne nicht möglich ſeyn. Wozu bedarf es aber, kann man mit Recht fragen, der ſinnlichen organiſchen Empfindung, wenn die Seele überhaupt ohne Einfluß des Körpers alle ihre Vorſtellungen aus ſich ſelbſt entwickelt? Darin inzwiſchen wurde Locke vom Leibniz im Allgemeinen widerlegt, daß die ſogenannte reine Erkentniß ihren Urſprung lediglich aus der Erfahrung habe. Daß jene im Gegentheile auf angebohrnen Anlagen der Seele beruhe, bewies er bündig genug; wenn er auch die Natur der Erkentniß a priori ſelbſt, ſo wie dieſe ganze Materie überhaupt, nicht hinlänglich in's Klare ſetzte.

Leibniz machte auch die Probe an einzelnen Begriffen, welche Locke aus der Erfahrung hergeleitet hatte, und zeigte, daß dieſe Deduction derſelben nichts weniger als erſchöpfend und genugthuend ſey. So kann der Begriff der Dauer nicht bloß auf der Erfah-

Erfahrung beruhen, weil unſere Empfindungen und Vorſtellungen zu unregelmäßig folgen, als daß ſich der Begriff der Zeit oder eines reinen Continuum's daraus bilden ließe. Eben ſo wenig iſt dies der Fall bey dem Begriffe der Ewigkeit. Denn wir können aus der äußeren Empfindung nicht einſehen, daß derſelbe Grund, der uns beſtimt, weiter fort Zeitmomente an einander zu fügen, auch ſtets ſtatt finden werde. Die einfachen Ideen, welche Locke annahm, und aus denen er die übrigen zuſammengeſetzt ſeyn ließ, ſind nichts weniger als einfach, und beſtehen ſelbſt aus mannichfaltigen Empfindungen, die nur von uns nicht immer unterſchieden werden; daher wir ſie fälſchlich für einfach halten.

Leibniz beſtritt ferner auch die Lockiſche Behauptung: Daß die Seele nicht immer denke, weil wir uns des Denkens nicht immer bewußt ſeyen, ſo wie die Folgerungen, welche Locke daraus gezogen hatte. Er ſtellte dagegen den Satz auf: Die Seele als einfache Subſtanz iſt unaufhörlich thätig, und bringt immer neue Perceptionen hervor. Wir ſind uns freylich dieſer Perceptionen nicht immer bewußt, und dieſer Mangel an Bewußtſeyn ereignet ſich nicht bloß im Schlafe, bey Ohnmachten; ſondern auch ſogar im Wachen, wo wir ſelbſt bey deutlichen Vorſtellungen uns gewiſſer Nebenvorſtellungen doch gar nicht bewußt ſind; wie z. B. ein Müller deutliche Vorſtellungen von gewiſſen Verrichtungen hat, mit denen er ſich eben beſchäfftigt, aber das Geräuſch der Mühle nicht hört, obgleich Perceptionen deſſelben in ihm ſind. Gleichwohl iſt jener Mangel an Bewußtſeyn nicht total; es iſt auch im tiefſten Schlafe und bey

der ſtärkſten Ohnmacht noch eine dunkle und ſchwache Empfindung übrig; indem ſonſt der ſtärkſte Reiz uns nicht wieder aus dem Schlafe erwecken könte, wenn er gar nicht empfunden würde; die Entſtehung der Träume unmöglich wäre u. w.

Unſtreitig hat ſchon Leibniz einige Hauptmängel der lockiſchen Philoſophie aufgedeckt, und dieſe in ihrem Fundamente erſchüttert. Wenn es dennoch der letzteren gelang, den größten Theil der neueren philoſophiſchen Welt bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts von der Nichtexiſtenz angebohrner Begriffe und Grundſätze zu überreden: ſo rührte dieſes theils daher, daß Leibniz im Geiſte ſeines Syſtems argumentirte, und dieſes im Ganzen ſich nicht gegen die Skepſis bewähren konte; daher man von der Unhaltbarkeit des leibnizziſchen Syſtems überhaupt auch auf die Unhaltbarkeit ſeiner antilockiſchen Argumente ſchloß; theils daher, daß die lockiſche Deduction der Grundbegriffe der Erkentniß aus der Erfahrung beym erſten Blicke ſehr viel Annehmliches hat, und ſich beſonders dem gemeinen Menſchenverſtande ſehr empfiehlt; theils endlich war es eine Folge des Mangels an einem ſichern Kriterium und Leitfaden, um den wahren Charakter der Erkentniß a priori zu entdecken, ſich ihrer mit Vollſtändigkeit zu bemächtigen, und das Verhältniß derſelben zur Erfahrung zu beſtimmen; welcher Mangel insbeſondre bewirkte, daß von manchen Begriffen, die für Begriffe a priori ehedem galten, und es nicht waren, ſich der Urſprung aus der Erfahrung erhärten ließ; wodurch man auf die Vermuthung gerieth, Locke möchte doch wohl nicht mit Unrecht die Erfahrung für die Quelle unſerer Erkentniß überhaupt angegeben haben. Hieraus

ist

iſt zu erklären, daß die lockiſche Philoſophie ungeachtet der leibniziſchen Gegenargumente, und auch des Widerſpruchs mehrer Britiſcher und anderer Philoſophen, doch eine Zeitlang die herſchende wurde, obgleich unter mancherley Modificationen und Einſchränkungen derſelben im Einzelnen.

Durch Kant's Kritik der reinen Vernunft wurde aber das Fehlerhafte des lockiſchen Syſtems eben ſo auffallend dargethan, wie in Anſehung des Leibniziſchen. Locke verwirrte erſtlich ebenfalls, wie ſein Gegner, Sinnlichkeit und Verſtand, nur auf eine andere und für eine wahre Theorie des Erkentnißvermögens noch nachtheiligere Art. Anſtatt daß Leibniz der Sinnlichkeit zu wenig, und dem Verſtande zu viel einräumte, gab Locke dem Verſtande zu wenig Antheil an der Erkentniß, und der Sinnlichkeit zu viel. Der wahre ſpecifiſche Unterſchied beyder Vermögen, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, wurde von beyden Philoſophen verkannt. Locke ſenſualiſirte die Dinge, als ob dieſe in Beziehung auf die Erkentniß bloß ſinnlich wären, und der Verſtand außer den logiſchen Functionen der Trennung und Verbindung der Merkmale gar nichts zur Erkentniß beytrüge. Dadurch wurde das lockiſche Syſtem gerade ſo einſeitig und noch einſeitiger, als das leibniziſche, und beyde mußten nothwendig in ihrer Anwendung auf die metaphyſiſche Speculation die Vernunft in Verwickelungen führen, aus denen ſich dieſe nicht herauszuwinden vermochte, und aus denen deutlich genug erhellte, daß das Fundament der Erkentniß überhaupt noch nicht hinlänglich begründet war.

Ferner: Locke glaubte in dem abſolut Einfachen der Erfahrung das letzte Grundreale der

Erkentniß anzutreffen; ſo wie Leibniz in dem abſolut Einfachen des Verſtandes. Aber die Monade des Letztern iſt ein leerer Begriff; und das Einfache der Erfahrung des Erſtern iſt ein erdichteter Begriff; indem die Erfahrung nichts Einfaches aufzeigen kann, und die ſogenannten einfachen Ideen, wie auch bereits Leibniz ſehr richtig bemerkte, immer zuſammengeſetzte Empfindungen ſind. Der Materialismus war eine nothwendige Folge aus dem Lockiſchen Principe, wenn gleich Locke ſich hierüber, wie über manche andere Folgerungen, die aus ſeiner Theorie ſich ergeben in Anſehung der Gottheit, der Freyheit, und der moraliſchen Natur des Menſchen, nicht beſtimt und entſcheidend ausdrückte. Das Falſche jenes Princips hätte ihm nicht verborgen bleiben können, wenn er über den Raum, die Materie, und das gegenſeitige Verhältniß beyder, ſchärfer und unbefangener nachgedacht, und ſeine Vorſtellungsart hiervon nicht lieber ſeinem anderweitigen Syſteme hätte anpaſſen, als dieſes umſchaffen wollen.

Locke verwechſelte auch die comparative Allgemeinheit von Erkentniſſen, welche die Erfahrung gewährt, mit der ſtrengen Nothwendigkeit derſelben, welche jene nie gewähren kann. Er ſcheint ſich überredet zu haben, daß das comparativ Allgemeine in das ſtreng Nothwendige übergehen könne; daß z. B. weil die Erfahrung den Satz der Cauſſalität durch Induction beſtätigt, dieſer eben dadurch nothwendig werde. Dieſen Irrthum hat ihm ebenfalls ſchon Leibniz gezeigt. Jene Verwechslung aber war eine der vornehmſten Urſachen, welche Locke'n dabey beharren ließ, den Urſprung ſelbſt der logiſchen Grundſätze in der Erfahrung zu ſuchen, und die Gewiß-

wißheit der Mathematik auch auf dieſelbe zurückzuführen.

Bey dem allen bleibt Locke'n das für das Intereſſe der wiſſenſchaftlichen Philoſophie wichtige und große Verdienſt, den Empirismus einmal mit aller Strenge durchgeführt zu haben; denn hierbey offenbarte ſich, wie weit dieſer in der That für die Vernunft genugthuend ſeyn könne, oder nicht. Er hat dadurch zugleich manche Irrthümer der älteren gangbaren Theorieen von der Natur und dem Urſprunge der Erkentniß aufgedeckt, und ſeinen Nachfolgern die Erfindung des Wahren erleichtert. Er hat ferner ein treffliches Beyſpiel einer pſychologiſchen Analyſe der Vorſtellungen und Begriffe gegeben, und dadurch auch eine ſorgfältigere und zweckmäßigere Bearbeitung der empiriſchen Pſychologie veranlaßt. Dazu kam ſein ſimpler, ruhiger, beſtimter, deutlicher, und doch edler philoſophiſcher Styl, der in ſeiner Art muſterhaft iſt, deſſen eigenthümliche Schönheit aber freylich nur im Originale ganz empfunden werden kann, und in jeder Ueberſetzung mehr oder weniger verloren gegangen iſt.

Ehe ich der Gegenſchriften und Streitigkeiten erwähne, welche Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand zunächſt in ſeinem Vaterlande veranlaßte, will ich noch einige andere Schriften dieſes Denkers, philoſophiſchen Inhalts, charakteriſiren, und zwar zuvörderſt diejenigen, welche ſich auf die theoretiſche Philoſophie beziehen. Dahin gehören mehrere Aufſätze von den ſogenannten Poſthumous Works, die man nach Locke's Tode unter den hinterlaſſenen Papieren deſſelben fand, und die in die Ausgaben ſeiner ſämtlichen Schriften eingerückt ſind *).

Die

*) Die poſthumous works von Locke ſtehn in der Origi-
nal-

Die Abhandlung of the conduct of underſtanding (über die Bildung des Verſtandes) kann als eine Art von praktiſcher Logik betrachtet werden. Sie iſt nicht in methodiſcher Ordnung ausgearbeitet und vollendet; ſondern beſteht aus einer Sammlung zufälliger Beobachtungen über die Mittel, Fehler des Verſtandes zu entdecken, ſie zu berichtigen, und ihnen vorzubauen. Locke ahmte in ſeinem Verfahren den Aerzten nach, die nicht eher Krankheiten unterſuchen, beſchreiben, und Mittel dagegen erforſchen, bis ſie ihnen in der Erfahrung wirklich vorkommen. Die Abhandlung desſelben iſt in einem hohen Grade lehrreich, gerade weil ſie auf innerer ſorgfältiger pſychologiſcher Selbſtbeobachtung eines der denkendſten philoſophiſchen Köpfe beruht. Mit der gangbaren Logik, ſo wie ſie in den Schulen damals gelehrt wurde, und großentheils noch in unſern Tagen gelehrt wird, war Locke gar nicht zufrieden; und es iſt zu verwundern, daß weder ſeine Bemerkungen über die gewöhnliche Methode des logiſchen Unterrichts, noch auch die ſeines großen Vorgängers, des Baco von Verulam, auf welchen er ſelbſt ſich öfter zu ſeiner Rechtfertigung beruft, nicht mehr zur Verbeſſerung dieſer Methode beygetragen haben.

Der Verſtand, ſagten Baco und Locke, kann allerdings nicht ganz ſich ſelbſt allein überlaſ-

nal-Ausgabe ſeiner ſämtlichen Schriften im dritten Bande S. 385 ff. Es ſind nachſtehende: Of the conduct of underſtanding. — An Examination of *P. Malebranche's* opinion of *Seeing all things in God*. — A Diſcourſe of Miracles. — Part of a fourth letter for Toleration. — Memoirs relating to the life of *Anthony* firſt Earl of *Shafisbury*. — New method of a common-place-book, written originally in French, and now tranſlated into Engliſh.

laſſen werden, ohne alle Leitung und Sicherung des Gebrauchs desſelben durch Regeln. Inſofern haben diejenigen überhaupt Recht, welche das Studium der Logik ſo dringend anempfehlen. Allein die Mittel, die man zur Verſtandesbildung vorſchlug, heben das Uebel nicht, das eine natürliche Folge der vernachläſſigten logiſchen Verſtandescultur iſt; ſie führen vielmehr ſelbſt Verſtandesfehler anderer Art herbey, von denen der unbefangene gemeine Menſchenverſtand frey iſt, und helfen den Irrthümern wenig oder gar nicht ab, zu welchen dieſer wegen ſeiner Uncultur leicht verleitet wird. Die gangbare Logik der Schulen kann wohl hinreichend ſeyn für die gewöhnlichen Wiſſenſchaften, die in Geſchwätz und Meynungen beſtehen; aber ſie iſt es keinesweges in Hinſicht auf das wahre und gründlichere Studium der Natur, wo ſie mehr dient, hergebrachte Irrthümer zu beſtätigen und fortzupflanzen, als der Wahrheit einen Weg zu öffnen. In dieſem Betrachte bedarf alſo die Logik noch einer großen Berichtigung und Vervollkomnung.

Das Charakteriſtiſche und Verdienſtliche der Lockiſchen Abhandlung über die Verſtandesbildung liegt alſo auch darin, daß ihr Verfaſſer auf mancherley logiſche Fehler aufmerkſam macht, welche von Menſchen in verſchiedenen Ständen und Verhältniſſen, insbeſondre von Gelehrten in verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Fächern, häufig begangen zu werden pflegen. Er ſchildert die Fehler ſelbſt, und entwickelt zugleich pſychologiſch ihrer Gründe und die Art ihrer Entſtehung. Dann giebt er Vorſchriften, wie ſie zu verbeſſern und zu verhüten ſeyen. Für unſer itziges philoſophiſches Zeitalter, wo man über den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft a priori die empiriſch praktiſche Logik,

gik, die doch für das gelehrte Leben ſowohl, als für das Geſchäfftsleben, von dem erheblichſten Nutzen iſt, nicht ſelten vergißt, das Studium derſelben verſäumt, auch wohl gar verächtlich darauf herabſieht, aber bald bey eigenen Geiſtesarbeiten dafür beſtraft wird, kann die Lectüre der Lockiſchen Abhandlung höchſt heilſam ſeyn. Eines detaillirtern Auszugs iſt ſie der Beſchaffenheit ihres Gegenſtandes nach nicht fähig.

Der Aufſatz Locke's über die Hypotheſe des Malebranche; daß wir alle Dinge in Gott ſehen *), enthält eine ſehr ſcharfſinnige Beſtreitung dieſer. Er verwarf zuvörderſt überhaupt die vom Malebranche beobachtete Methode, daß er gewiſſe Erklärungsarten der Natur und des Urſprungs unſerer objectiven Vorſtellungen widerlegte oder verwarf, und hieraus folgerte, daß ſeine Hypotheſe die einzig wahre ſeyn könne. Das argumentum ad ignorantiam verliert alle ſeine Gültigkeit, wenn wir bedenken, daß unſere Geiſtesfähigkeiten höchſt eingeſchränkt ſind; daß es alſo viele Gegenſtände geben könne, die wir nicht zu begreifen vermögen; daß Gott gar nicht verbunden iſt, alle ſeine Werke der Unterſuchung unſers Verſtandes zu unterwerfen, und ſich bloß auf das einzuſchränken, was die Kräfte unſers Verſtandes nicht überſteigt. Unſerer Unwiſſenheit in Anſehung der Natur und des Urſprungs der objectiven Vorſtellungen wird aber gar nicht dadurch abgeholfen, daß eine Hypotheſe beſſer, als vier oder fünf andere iſt, die ſämtlich unbefriedigend und falſch ſind; zumal wenn jene Hypotheſe auch etwas enthält, das widerſprechend und unverſtändlich iſt.

Male-

*) Examination of *Malebranche's* Opinion etc. in den Works of *John Locke* T. III. p. 429 ſq.

Malebranche hatte den Satz aufgeſtellt, daß Alles, was unſer Geiſt wahrnehmen ſolle, ihm wirklich gegenwärtig ſeyn, und mit ihm innig vereinigt ſeyn müſſe. Daher nimt der Geiſt unmittelbar ſeine eigenen Empfindungen, Einbildungen und Begriffe wahr; dieſe ſind Modificationen der Seele ſelbſt, und bedürfen keiner Ideen, um von ihr wahrgenommen zu werden. Auch *Geiſter* könten wohl mittelſt Ideen von der Seele erkant werden, weil ein Geiſt der Seele gegenwärtig ſeyn, und ſich mit ihr vereinigen kann; wiewohl doch *Malebranche* daran zweifelte, daß es eine bloß intelligible Subſtanz außer der Gottheit gebe. Allein *materielle* Dinge können ſich nicht auf eine ſolche Art mit der Seele vereinigen, wie zur Wahrnehmung derſelben nöthig ſeyn würde; denn da jene ausgedehnt ſind, und die Seele einfach iſt, ſo iſt zwiſchen beyden gar kein Verhältniß.

Locke fragte, Was heißt: *mit der Seele innig vereinigt* ſeyn? Den Begriff der *Vereinigung* entlehnen wir von Körpern, wenn ihre Flächen einander berühren; dieſer Begriff läßt ſich alſo auf geiſtige Weſen gar nicht anwenden, die weder Ausdehnung, noch Oberfläche haben. Könte man aber auch einen klaren Begriff von der Vereinigung machen, ſo würde doch die Natur der Ideen in der Seele durch die Behauptung: daß wir ſie in Gott ſehen, der innigſt mit der Seele vereinigt iſt, und ihr dieſelben gewährt — nicht viel mehr verdeutlichet, als wenn man bloß annimt, daß ſie nach einer göttlichen Einrichtung in der Seele durch gewiſſe Bewegungen des Körpers hervorgebracht werden, der mit jener verbunden iſt. So unvollkommen dieſe letztere

Erklärung in ihrer Art ſeyn mag, ſo iſt ſie doch gerade ſo genugthuend, wie jede andere, die nicht durch deutlichere Begriffe die Unwiſſenheit über die Natur unſerer Vorſtellungen aufhebt. Malebranche hat wohl erklärt, warum Körper und Seele nicht vereinigt werden können, weil jener ausgedehnt, und dieſe einfach iſt. Allein daraus erhellt nicht, warum eine Seele, die mit einem Körper, wie der unſrige, verbunden iſt, nicht durch dieſen Körper und eine (wenn auch an ſich unbegreifliche) Einwirkung desſelben die Idee eines Triangels eben ſo gut erhalten könte, als ſie bey der Vereinigung mit Gott die in dieſem befindliche Idee des Triangels erkennt; da wir doch einen Triangel ſo wenig in der Materie, als in Gott, ohne Ausdehnung begreifen können.

Gegen die Behauptung M's: Es gebe keine bloß intelligible Subſtanz, außer Gott, erwiederte Locke, daß er überall keinen Begriff von der Subſtanz Gottes habe, und nicht einſehen könne, warum Gott mehr intelligibel, als irgend eine andere Subſtanz, ſeyn ſolle? Wenn auch die Körper darum nicht von der Seele erkant werden können, weil zwiſchen ihnen gar keine Proportion iſt: ſo folgt hieraus zuviel. Zwiſchen Gott, dem unendlichen Weſen, und der Seele, als einem erſchaffenen Geiſte, iſt gar keine Proportion. Damit ſteht aber die obige Behauptung: Daß Gott die einzige intelligible Subſtanz ſey, in dem geradeſten Widerſpruche.

Eine andere Meynung Malebranche's war: Daß wir immer die Ideen aller Dinge wirklich in uns haben; nur haben wir gewiſſe Ideen mit Klarheit, und andere verworren. So haben wir immer die Ideen aller Triangel gegenwärtig. Nur daß wir außer denen,

nen, die wir beſtimt vorſtellen, die übrigen verworren und dunkel wahrnehmen. Aber wenn wir die Ideen aller Triangel in Gott ſehen, und ſie in Gott nicht verworren gedacht werden, ſo fand Locke unbegreiflich, warum wir ſie in Gott verworren vorſtellen.

Um ſeinen Satz: Wir ſehen alle Dinge in Gott, mit der geiſtigen Natur Gottes zu reimen, nahm Malebranche an, daß wir auch zwar die körperlichen und irdiſchen Dinge in Gott erkennen, aber auf eine durchaus geiſtige, und uns an ſich ſelbſt unbegreifliche Weiſe. Dies, meynte Locke, habe entweder gar keinen Sinn; oder das Erkennen körperlicher Dinge auf geiſtige Weiſe bedeute nichts mehr, als daß materielle Dinge in Gott immateriell exiſtirten. Dies ſeyen aber Redensarten, welche die Eitelkeit der Menſchen erfunden habe, um ihre Unwiſſenheit zu verhüllen, nicht um ſie zu heben. Zwar erwiederte Malebranche: Materielle Dinge ſind in Gott, weil die Ideen derſelben in Gott ſind, und dieſe Ideen, welche Gott von ihnen vor der Schöpfung der Welt hatte, ſind überhaupt nicht von ihm ſelbſt verſchieden. Locke aber folgerte wiederum aus dieſer Antwort, daß dann Mannichfaltigkeit in Gott ſeyn müſſe, weil wir die Mannichfaltigkeit in ihm erkennen, und ſo, daß ſie nicht von ihm ſelbſt verſchieden ſey. Auch ſcheint aus der Antwort hervorzugehn, daß die materiellen Dinge Gott, oder ein Theil deſſelben ſind, was Malebranche doch nimmer zugeſtanden haben würde.

Den Beweis für die Behauptung, daß wir alle Dinge in Gott ſehen, führte Malebranche insbeſondre daraus, weil Gott aufs innigſte durch ſeine

Allgegenwart mit unſeren Seelen vereinigt ſey; ſo daß man Gott den Ort der Geiſter nennen könte, wie der Raum der Ort der Körper iſt. Dies war dem Locke in mehrfachem Betrachte, namentlich aus dem Geſichtspuncte des Carteſianismus ſelbſt erwogen, ſchlechthin unverſtändlich. In welchem Verſtande konte M. behaupten, daß der Raum der Ort der Körper ſey, da er Körper und Raum oder Ausdehnung zu einem und demſelben Dinge machte? Es heißt nicht mehr geſagt, als wenn M. behauptet hätte: Der Körper ſey der Ort des Körpers. Wird aber dieſes vergleichungsweiſe auf Gott und Geiſter angewandt, ſo iſt der Ausdruck: Gott ſey der Ort der Geiſter, entweder bloß metaphoriſch, und bedeutet buchſtäblich nichts; oder wenn er buchſtäblich verſtanden werden ſoll, ſo muß man zugleich denken, daß die Geiſter ſich in Gott auf und nieder bewegen, ihre Diſtanzen und Intervalle in ihm haben, ſo wie den Körpern dies im Raume zukomt. Ueberdem iſt Gott nicht eben ſo innig verbunden mit den Körpern, wie mit den Seelen? Er iſt ja überall gegenwärtig, wo die Körper auch ſeyn mögen, und der Unterſchied der Körper von den Geiſtern iſt nur, daß jene nicht die Ideen in Gott erkennen.

Malebranche nennt die Seelen vorſtellende, geiſtige Weſen. Aber ob ſie Subſtanzen, Modi, Relationen, ſind? ſagt er nicht. Um die Vorſtellung der Seele von körperlichen Weſen begreiflich zu machen, fügt er hinzu: "Man darf nicht ſchließen, daß die Seele das Weſen Gottes erkenne, indem ſie alle Dinge in ihm erkennt; denn was die Seele erkennt, iſt ſehr unvollkommen, und Gott iſt das Vollkommenſte. Die Seele erkennt die Materie als theilbar,

bar, mannichfaltig geſtaltet; und in Gott iſt nichts theilbar, hat nichts eine Figur. Denn Gott iſt ganz Weſen, weil er unendlich iſt, und alle Dinge befaßt; aber Er iſt nicht ein Einzelweſen insbeſondre. Was wir folglich in Gott ſehen, ſind nur Ein oder mehr Weſen insbeſondre; und die vollkomne Einfachheit Gottes, die doch alle Weſen umfaßt, können wir überhaupt gar nicht begreifen. Noch mehr, wir können ſagen, daß wir nicht ſowohl die Ideen der Dinge ſehen, als die Dinge ſelbſt, welche die Ideen darſtellen. Denn wenn man z. B. ein Viereck ſieht, ſo ſagt man nicht, daß man die Idee eines Vierecks ſehe, welche mit der Seele vereinigt iſt; ſondern das Viereck ſelbſt, welches ſich außerhalb der Seele befindet."

Locke führt dieſen Paragraphen aus Malebranche's Werke zum Beweiſe an, daß dieſer ſich in der Hauptſache ſelbſt nicht verſtanden habe, und in großer Verlegenheit geweſen ſey, da er beſtimmen ſollte: was es eigentlich ſey, was wir in Gott ſehen, und wie wir es ſehen? Er hebt die Widerſprüche hervor, welche nicht nur in dieſem Paragraphen auffallen, ſondern auch in anderen Aeußerungen M's über den erwähnten Punct ſich antreffen laſſen. Anderwärts behauptet M., es ſey nothwendig, daß wir immer die Ideen aller Dinge gegenwärtig hätten; daß daher die allgemeinen Ideen vor den beſonderen hergiengen. Hier behauptet er im Gegentheile, daß, was wir in Gott erkennen, nur immer Ein oder mehr Einzelweſen ſeyen. An einem Orte giebt ſich M. viel Mühe, zu beweiſen, daß wir möglicherweiſe nicht die Dinge ſelbſt, ſondern nur Ideen von ihnen erkennen können; hier behauptet er, daß wir nicht ſowohl die Ideen der Dinge, als vielmehr die Dinge ſelbſt erkennen. Dies

mag zur Probe hinlänglich ſeyn, wie Locke die Vorſtellungsart des Malebranche charakteriſirt. Beyde Philoſophen waren überhaupt einander in ihren Syſtemen und den Principien derſelben zu entgegengeſetzt, als daß ſie ſich je hätten vereinigen können. Aus manchen Argumentationen Locke's leuchtet eine Art von Sophiſterey hervor, die gleichwohl nicht Sophiſterey war; ſondern lediglich darin ihren Grund hatte, daß Locke als Empiriſt im ſtrengſten Sinne ſich gar nicht in das Intellectualſyſtem des Malebranche zu verſetzen vermochte, und deßwegen auch immer über die Dunkelheit der Terminologie ſeines Gegners, und der vornehmſten Sätze desſelben ſich beſchwerte; anſtatt daß die Intellectualiſten jener Zeit die Deutlichkeit in der Theorie des M. eben nicht vermißten.

Malebranche verhielt ſich der Aehnlichkeit der Principien nach zu Locke eben ſo, wie Leibniz. Dieſer trat daher auch als Apologet des M. auf in einem beſondern Aufſatze *), obgleich er, wie bereits oben dargethan worden, keinesweges in allen Stücken mit dieſem einverſtanden war, und ſelbſt in Hauptpuncten von ihm abwich. Aber den Intellectualismus überhaupt glaubte er vertheidigen, und die Misverſtändniſſe Locke's in Anſehung desſelben, aus denen ein großer Theil ſeiner Kritik einzelner Behauptungen des Malebranche gefloſſen war, aufdecken zu müſſen. Es läßt ſich übrigens ohnehin erwarten, daß Leibniz eben ſo im Geiſte ſeines eigenen Syſtems für M. ſtritt, als wie Locke im Geiſte des ſeinigen gegen dieſen diſputirt hatte.

Locke

*) Examen du ſentiment du *P. Malebranche*, que nous voyons tout en Dieu, contre *J. Locke*; in den Oeuvres philoſophiques de *Leibnitz* p. 499 ff.

Locke hatte eine Erklärung des unmittelbaren Vereinigtſeyns mit der Seele vermißt, und fand den Begriff der unmittelbaren Vereinigung überhaupt nur von Körpern verſtändlich. Leibniz äußerte: Man könne die unmittelbare Vereinigung dadurch erklären, daß ein Ding unmittelbar auf das andere einwirke. Malebranche giebt zwar zu, daß unſere Körper mit unſeren Seelen vereinigt ſind; aber die Verbindung iſt nach ihm von einer ſolchen Art, daß die Seele ſie nicht erkennt. Man darf ihn alſo eigentlich nicht fragen, worin die Verbindung beſtehe, oder wodurch ſie ſich von derjenigen unterſcheide, welche er gar nicht einräumt? M. könte vielleicht erwiedern, daß er die Verbindung der Seele mit dem Körper nur durch den Glauben erkenne; und da die Natur des Körpers nach ihm in der Ausdehnung beſteht, ſo iſt die Einwirkung der Seele auf den Körper ganz unbegreiflich. Locke nimt aber eine unerklärliche Verbindung zwiſchen Seele und Körper an, und verlangt doch zugleich eine Verbindung, aus welcher die gegenſeitige harmoniſche Thätigkeit von Seele und Körper erklärbar wäre. Er verlangt auch, daß man einen Grund anführe, warum die materiellen Dinge nicht ſo mit der Seele vereinigt ſeyn könten, wie er vorausſetzt? Der Grund iſt ja eben dieſer, weil die materiellen Dinge ausgedehnt ſind, und die Seele es nicht iſt; alſo gar keine Proportion zwiſchen beyden ſtatt findet. Locke fragte hier freylich: ob zwiſchen Gott und der Seele mehr Proportion ſey? Allein dieſe Frage, entgegnet Leibniz, komt hier ſehr gelegen. Malebranche braucht ſich nur darauf zu beziehen, daß zwiſchen der Seele und dem Körper nicht bloß keine Proportion, ſondern auch keine Connexion zu ſeyn ſcheine; anſtatt daß zwiſchen

Gott und den Geſchöpfen eine Connexion iſt, vermögen deren die Geſchöpfe ohne ihn gar nicht würden exiſtiren können.

Die Aeußerung des Malebranche, daß es außer Gott keine bloß intelligible Subſtanz (Subſtance purement intelligible) gebe, bekante auch Leibniz, nicht ganz zu verſtehn. Es giebt Manches in der Seele, was wir völlig deutlich erkennen; es giebt aber viele Dinge in Gott, die wir gar nicht erkennen.

Unter andern Einwürfen, welche Locke dem Malebranche in dem vorher bemeldeten Aufſatze gemacht hat, iſt auch der; daß die Sonne unnüz ſeyn würde, falls wir ſie in Gott ſähen. Dieſer Einwurf, bemerkte Leibniz, treffe auch ſein Syſtem, ſofern er behaupte, daß wir die Sonne in uns ſehen. Er antwortete: daß die Sonne nicht bloß für uns gemacht ſey, und daß Gott uns das Wahre von den Gegenſtänden außer uns vorſtellen wolle.

Dem Locke war auch unbegreiflich, wie wir in Gott auf eine verworrene Art Gegenſtände ſehen könten, da in den göttlichen Vorſtellungen derſelben keine Verworrenheit möglich ſey. Man könte erwiedern, meynt Leibniz, daß wir die Gegenſtände verworren wahrnehmen, wenn wir zuviel auf einmal wahrnehmen.

Die Behauptung des Malebranche: daß Gott der Ort der Geiſter ſey, wie der Raum der Ort der Körper, hatte Locke für durchaus unverſtändlich erklärt. Leibniz antwortet, daß Locke doch zum mindeſten verſtehe, was Raum, Ort und Körper ſey, und daß M. hier eine Analogie zwiſchen Raum, Ort und Körper, und zwiſchen Gott, Ort, und Geiſt annehme. So ganz unverſtändlich kann ihm alſo jene Behauptung nicht

nicht geweſen ſeyn. Man hat nur Urſache zu erinnern, daß dieſe Analogie unerwieſen iſt, wiewohl man doch leicht gewiſſe Beziehungen entdeckt, welche zu der Vergleichung Gelegenheit gegeben haben mögen. Ich will hier eine Beobachtung Leibnizens mit ſeinen eigenen Worten anführen, die auch auf die neueſten philoſophiſchen Streitigkeiten unſerer Tage Anwendung leidet. Je remarque ſouvent, ſagt er, que certaines gens tachent d'eluder ce qu'on leur dit par cette affectation d'ignorance, comme s'ils n'y entendoient rien; ce qu'ils font non pas pour ſe blamer eux mêmes, mais ou pour blamer ceux qui parlent, comme ſi leur jargon etoït non — intelligible, ou pour ſ'elever au deſſus de la choſe et de celui, qui la debite, comme ſi elle n'etoit point digne de leur attention. Inzwiſchen war doch Leibniz billig genug anzuerkennen, daß die Behauptung M's unverſtändlich ſey in Vergleichung mit deſſen anderweitigen Behauptungen, danach ihm Körper und Raum identiſch ſind. Die Wahrheit, fügt L. zur Rechtfertigung M's hinzu, ſey dieſem hier entwiſcht. Er habe ſich etwas Gemeinſames und Unveränderliches gedacht, zu welchem die Körper in einem weſentlichen Verhältniſſe ſtänden, und das ſelbſt ihre Verhältniſſe unter einander möglich mache. Dieſe Ordnung der Körper erzeugte bey ihm eine Fiction, und verleitete ihn, den Raum als eine unbewegliche Subſtanz zu denken. Was aber in dieſer Idee Reelles iſt, betrifft die einfachen Subſtanzen, zu welchen die Geiſter gehören, und das ſich in Gott findet, ſofern Er ſie vereinigt. Einige andere minder wichtige Bemerkungen, welche Leibniz dem Locke entgegengeſetzte, übergehe ich hier.

Unter den Schriften des letztern die praktiſche Philoſophie betreffend ſind zunächſt die wichtigſten ſeine beyden Abhandlungen über die bürgerliche Verfaſſung *). Die erſte wurde durch die Revolution veranlaßt, wodurch Prinz Wilhelm von Oranien den Engliſchen Thron beſtieg, und war insbeſondre gegen die falſchen Principien des Robert Filmer gerichtet in deſſen Obſervations on Hobbes, Milton etc. und in einer andern Schrift Patriarcha betitelt. Filmer war ein enthuſiaſtiſcher Vertheidiger des Despotismus, und ſtellte vornehmlich die beyden Grundſätze auf: Jede bürgerliche Verfaſſung muß eine Monarchie ſeyn; und: Kein Menſch wird frey gebohren.

Locke erinnert gleich anfangs mit Unwillen, es habe ſich zu ſeiner Zeit eine politiſche Parthey gebildet, welche den Fürſten mit der Meynung ſchmeichelten, daß ihnen ein göttliches Recht auf unumſchränkte Gewalt zukomme, möchten auch die Geſetze der Conſtitution, und die Bedingungen, unter welchen ſie ihre Würde erlangt hätten, beſchaffen ſeyn, wie ſie wollten. Der feyerlichſte Eid ſogar könne ihnen keine Verpflichtung auflegen, ſich an die Conſtitution zu binden. Eben um dieſer Lehre den Weg zu bahnen, leugneten jene Politiker auch die natürliche Freyheit der Menſchen; wodurch ſie aber, wie Locke ſehr richtig bemerkt, nicht nur die Unterthanen der Sclaverey und tyranniſchen Unterdrückung Preiß gaben; ſondern auch

*) Two treatiſes of Government. In the former the falſe principles and foundation of Sir *Robert Filmer*, and his followers, are detected and overthrown. The latter is an Eſſay concerning the true Original, Extent and End of civil-government; in *J. Locke's* Works T. II. p. 102 ff.

auch ſelbſt die Throne der Regenten erſchütterten, indem ſie die wahren Gründe der bürgerlichen Geſellſchaft umkehrten.

Der Satz Filmer's, daß die Menſchen nicht natürlich frey ſind, gründete ſich darauf: daß alle als ihren Eltern unterwürfig gebohren würden. Die väterliche Herrſchaft aber erklärte er für unbeſchränkt, ſo daß ſie ſich über Leben und Tod erſtrecke. Adam war der erſte und zugleich der unbeſchränkteſte Deſpot. Eben dieſe väterliche Gewalt haben auch die Fürſten über ihre Unterthanen. Sie können alſo über das Leben, die Freyheit, und die Güter ihrer Unterthanen d. i. ihrer Kinder, unbedingt ſchalten. Nach Filmer dürfen die Könige die Güter ihrer Unterthanen verkaufen, und die Perſonen derſelben verſtümmeln, entmannen, oder ſonſt brauchen, wie ſie wollen, da dieſe alle ihre Sclaven ſind. Die Könige ſind die Eigenthümer der Unterthanen, und ihr Wille iſt für dieſe ein Geſetz.

In unſerem Zeitalter ſcheint es auffallend und faſt unglaublich, daß jemals das Recht der Deſpotie der Fürſten aus einem vermeynten Rechte Adams auf die Souverainetät hergeleitet ſey. Dennoch iſt dies Thatſache, und was noch mehr in Verwunderung ſetzen muß, iſt, daß jene Ableitung unter den politiſirenden Zeitgenoſſen Locke's viele Anhänger fand, weil er ſich ſonſt wohl nicht ſo viel Mühe gegeben haben würde, ſie zu beſtreiten und zu widerlegen. Umſtändlich beweiſt Locke in mehr weitläufigen Capiteln, daß Adam kein Recht auf Herrſchaft hatte weder durch die Schöpfung Gottes, noch durch Schenkung deſſelben, noch durch die Unterordnung der Eva, noch endlich auch durch die Erzeugung und Erziehung von Kindern.

dern. Die Gründe und Principien der bürgerlichen Verfaſſung hangen mit dem Urſprunge des Eigenthums zuſammen. Aber Eigenthum und väterliche Gewalt ſind gerade ſo verſchieden, wie ein Gutsbeſitzer und ein Vater von Kindern.

So unglücklich Filmer ſchon im Beweiſe der deſpotiſchen Oberherrſchaft Adam's war; ſo iſt er noch unglücklicher in ſeinem Beſtreben, dieſe auf die nachfolgenden und künftigen Regenten zu übertragen, deren Anſprüche und Gewalt allein in dem erſten Monarchen der Erde nach ihm gegründet ſeyn kann. Da Adam der Monarch der ganzen Welt war, ſagt Filmer, ſo hatte keiner ſeiner Nachkommen ein Recht, irgend etwas zu beſitzen, außer entweder durch ſeine Einwilligung, oder als ſein Erbe und Nachfolger. Alle Könige alſo ſind oder gelten für die nächſten Erben jener alten Vorfahren, welche die erſten natürlichen Eltern des Menſchengeſchlechts waren. Es kann aber keine große Menſchenmenge geben, ohne daß nicht irgend ein Menſch unter ihr wäre, der von Natur das Recht hätte, der König der Uebrigen zu ſeyn, ſoferne er der nächſte Erbe Adams iſt. Filmer war ſich indeſſen in ſeiner Vorſtellungsart gar nicht gleich, da er in andern Stellen die Herrſchaft der Regenten auf die von ihnen wirklich beſeſſene oder uſurpirte väterliche Gewalt gründet. Es konte übrigens dem Locke nicht ſchwer werden, alle die bemerkten politiſchen Grillen Filmer's in ihrer armſeligen Blöße und Nichtigkeit darzuſtellen.

Nach dem erſten polemiſchen Abſchnitte ſeiner politiſchen Unterſuchung entwickelte Locke ſeine eigene Theorie vom Urſprunge und Grunde der bürgerlichen Verfaſſung. Es komt hier zunächſt darauf an, den

Begriff der Statsgewalt (political power) genauer zu beſtimmen. Locke definirt ſie als das Recht, Geſetze mit Todesſtrafen im Uebertretungsfalle, und folglich auch mit allen geringeren Strafen zu geben, um das Eigenthum und den Gebrauch deſſelben zu ordnen und zu ſichern, und zugleich die Kräfte der Geſellſchaft anwenden zu dürfen, um jene Geſetze auszuführen, und die Geſellſchaft gegen fremde Beleidigungen zu ſchützen, alles zum gemeinen Beſten.

Statt die urſprüngliche Freyheit der Menſchen zu leugnen, behauptet Locke mit Hobbes das Gegentheil: urſprüngliche Gleichheit der Rechte der Menſchen in demjenigen Zuſtande, welcher vor der Errichtung des States hergeht, oder hergehend gedacht werden kann. Dieſer urſprüngliche Stand der Freyheit iſt inzwiſchen nichts weniger, als ein Stand der Zügelloſigkeit. Jeder Menſch im Naturſtande kann allerdings über ſeine Perſon und Güter frey ſchalten; aber er darf weder ſich ſelbſt, noch irgend ein anderes Geſchöpf in ſeinen Beſitzungen zerſtören, ſobald ein edlerer Gebrauch möglich iſt, der die Erhaltung deſſelben fodert. Es giebt auch im Naturſtande ein Naturgeſetz, dem Jeder verbindlich iſt. Dieſes Geſetz iſt die Vernunft, die jeden Menſchen, der ſie nur befragen will, lehrt, daß eben deßwegen, weil alle Menſchen gleich und von einander unabhängig ſind, keiner dem Andern an ſeinem Leben, ſeiner Geſundheit, Freyheit, oder ſeinen Gütern Schaden zufügen dürfe. Die Menſchen ſind alle Geſchöpfe eines allmächtigen und unendlich weiſen Schöpfers; alle Knechte des Herrn, auf ſeinen Befehl in die Welt geſandt, um die Beſtimmung zu erreichen, die ihnen vorgeſteckt iſt. Alle ſind ausgerüſtet mit gleichen Fähigkeiten, und haben

haben gleichen Antheil an den Gaben der Natur; ſo daß ſchlechterdings keine Unterordnung der Menſchen unter einander angenommen werden kann, die die Höhern berechtigen könte, die Niedern zu drükken, zu mishandeln, zu tödten, als ob dieſe von anderer Art wären, als jene. So wie jeder Menſch verbunden iſt, ſich ſelbſt zu erhalten, und nicht ſeinen Poſten willkührlich zu verlaſſen; ſo ſoll er auch, wenn ſeine eigene Erhaltung nicht weiter in Anſchlag komt, ſo viel er kann, zur Erhaltung Anderer mitwirken; am wenigſten aber ihre Perſon, Freyheit, und Güter verletzen.

Um das Geſetz der Natur zu bewahren und die Ausübung desſelben zu ſichern, hat im Naturſtande Jeder das Recht, den Uebertreter desſelben ſo zu ſtrafen, als nöthig iſt, um die Autorität des Geſetzes zu behaupten. Jeder hat alſo auch über den Andern eine urſprüngliche Gewalt, die aber keinesweges abſolut oder willkührlich Jemanden als Verbrecher mit leidenſchaftlicher Hitze und unbegrenzter Rachſucht behandeln darf; ſondern die bloß dazu dienen ſoll, ihm nach einer Vorſchrift der Vernunft zu vergelten, was er unrecht that, und zum Erſatze zu zwingen. Man kann alſo jene Gewalt ein Strafrecht nennen, und ſie auch auf den Begriff dieſes einſchränken.

Locke vermuthete, daß dieſe ſeine Behauptung Manchen auffallen würde. Er fragte alſo: Nach welchem Rechte irgend ein Fürſt oder Stat einen Fremden beſtrafen könne, der in deſſen Lande ein Verbrechen begehe? Die Geſetze jenes Stats, auch wenn ſie durch den allgemeinen Willen der Bürger beſtätigt, und für dieſe verbindlich ſind, erſtrecken ſich auf den Fremden nicht. Sie re-

den nicht zu ihm, und falls ſie es thäten, ſo iſt der Fremde nicht verbunden, darauf zu hören; denn die geſetzgebende Autorität, die in Beziehung auf die Bürger gilt, gilt nicht in Beziehung auf den Fremden. Die Könige von Frankreich und England ſind für einen Indianer nicht mehr, als alle übrige Menſchen; ſie haben für ihn gar keine Autorität. Wenn alſo nach dem Naturgeſetze jedes Individuum nicht die Gewalt hat, Uebertretungen desſelben ſo zu beſtrafen, wie es die Umſtände zu erfodern ſcheinen; ſo iſt nicht einzuſehen, wie die Obrigkeit irgend eines Volks einen Fremden von Rechts wegen ſtrafen kann, über welchen ſie doch nicht größere Gewalt hat, als jedes Individuum im Naturſtande über das andere.

Einen andern Einwurf gegen die obige Behauptung führt Locke noch an: Es ſey vernunftwidrig, daß Menſchen Richter in ihrer eigenen Sache ſeyn ſollen; weil die Selbſtliebe ſie parteyiſch für ſich ſelbſt und ihre Freunde mache. Auch würden böſer Wille, Leidenſchaft, Rachſucht, ſie in der Beſtrafung Anderer zu weit treiben; wovon nichts als Verwirrung und Unordnung die Folgen ſeyn würden. Gott habe daher die bürgerliche Verfaſſung angeordnet, um die Parteylichkeit und willkührliche Gewaltthätigkeit der Menſchen einzuſchränken.

Locke leugnete gar nicht, daß allerdings die bürgerliche Verfaſſung ein ſchickliches und nothwendiges Mittel ſey, um den Nachtheilen des Naturſtandes ein Ende zu machen. Unſtreitig müſſen dieſe groß und unvermeidlich ſeyn, ſobald die Menſchen in ihrer eigenen Sache Richter ſind; indem ſich leicht einſehen läßt, daß derjenige, welcher ſo ungerecht war, ſeinen Bruder zu beleidigen, auch ſchwerlich ſo gerecht ſeyn

wird,

wird, ſich ſelbſt dafür zu einer Strafe zu verdammen. Gleichwohl läßt ſich auf den obigen Einwurf Folgendes erwiedern: Auch unumſchränkte Monarchen ſind nur Menſchen, und wenn die bürgerliche Verfaſſung ein Hülfsmittel gegen die Uebel iſt, die nothwendig daraus fließen, daß Menſchen Richter in ihrer eigenen Sache ſind, und um deren willen der Naturſtand unerträglich wird; ſo kann man doch wiederum fragen: inwiefern diejenige Verfaſſung beſſer ſey, als der Naturſtand, wo ein einziger Menſch einer großen Volksmenge befiehlt; ebenfalls die Freyheit hat, in ſeiner eigenen Sache Richter zu ſeyn; mit allen ſeinen Unterthanen zu machen, was ihm beliebt, ohne daß diejenigen, welche ſeine Wünſche und Befehle ausführen, der geringſten Unterſuchung oder Einſchränkung unterworfen wären? Was dieſer Monarch auch thun mag, es mag durch Vernunft, Irrthum oder Leidenſchaft beſtimt ſeyn, iſt alsdenn rechtmäßig. Bey der Parallele des Naturſtandes mit einer ſolchen bürgerlichen Verfaſſung, (die Locke hier freylich nur nach dem Modelle des Robert Filmer entwarf), dürfte jener doch vielleicht den Vorzug verdienen.

Man hat gefragt, ob Menſchen jemals wirklich in einem Naturſtande waren? Locke antwortete auf dieſe Frage ſehr richtig: Alle unabhängige Fürſten und Völker befinden ſich in demſelben, bis ſie Verträge mit einander geſchloſſen haben, wodurch ſie in eine Art von politiſchem Gemeinweſen zuſammentreten. Auch nicht alle Verträge ohne Unterſchied beendigen den Naturſtand unter Völkern; denn wenn ſie gegenſeitig kein politiſches Gemeinweſen bilden, ſo können ſie immerhin über manche andre Gegenſtände Verträge mit einander ſchließen, und doch im Naturſtande bleiben.

ben. Was hier von unabhängigen Regenten und Staten gilt, das gilt auch von Individuen und Völkern, die noch keine Statsverbindung gegründet haben. Alle dieſe befinden ſich ſo lange im Naturſtande, bis ſie erſt den Stat durch ihre freye Einwilligung errichtet, und den Geſetzen desſelben gehuldigt haben.

Aus dem perſönlichen Rechte des Menſchen auf Selbſterhaltung und Freyheit folgert Locke, daß man mit jedem im Zuſtande des Krieges ſey, der uns die Freyheit zu nehmen trachte, und daß man einen ſolchen Feind tödten dürfe mit demſelben Rechte, womit man ein Raubthier tödtet. Er erklärt es daher auch für rechtmäßig, einen Dieb zu tödten, wenn dieſer auch gar nicht die Abſicht hatte, den Eigenthümer perſönlich zu beleidigen, oder ums Leben zu bringen. Bloß dadurch, daß er den Eigenthümer ſo in ſeine Gewalt zu bringen ſuchte, daß er ihm ſeinen Geldbeutel wegnehmen konte, hat er das Leben verwirkt. Der Eigenthümer kann nicht wiſſen, daß der Räuber, der ihm die Gewalt über ſeine Güter nimt, ihm nicht auch Alles andere, oder das Leben ſelbſt, nehmen werde.

Hierin liegt demnach ein großer Unterſchied zwiſchen dem Stande der Natur und dem Stande des Krieges, und Locke wich alſo in ſeinem Begriffe des Naturſtandes gar ſehr vom Hobbes ab, welcher denſelben mit dem Stande des Krieges Aller gegen Alle identiſch nahm. Es verträgt ſich mit dem Naturſtande recht gut, daß unter Menſchen, die in demſelben leben, Frieden, gegenſeitige Hülfe, Freundſchaft und guter Willen herſchen. Warum ſollten die Merkmale des Krieges, Feindſchaft, Bosheit, Grauſamkeit, gegenſeitige Zerſtörung, vom Naturſtande unzer-

unzertrennlich ſeyn? Der Naturſtand iſt nach Locke eigentlich eine Geſellſchaft von Menſchen, die den Geſetzen der Vernunft gemäß mit einander leben, ohne gemeinſchaftlich einen Oberherrn und Richter anzuerkennen. Mangel eines gemeinſchaftlichen Richters mit Autorität verſetzt alle Menſchen in den Stand der Natur. Widerrechtliche Gewalt, welche Menſchen gegen einander gebrauchen, verſetzt ſie in den Stand des Krieges. Um aber den letztern zu vermeiden, iſt freylich für die Menſchen nichts Beſſeres übrig, als den Naturſtand zu verlaſſen, und in einen Stat ſich zu vereinigen.

Die natürliche Freyheit des Menſchen hat kein anderes Geſetz, als das Geſetz der Vernunft. Aber auch im State kann urſprünglich und nach Vernunftbegriffen keine geſetzgebende Gewalt für den Menſchen verbindlich ſeyn, außer derjenigen, welche durch die gemeinſchaftliche Einwilligung aller Bürger begründet iſt. Wo die geſetzgebende Gewalt nicht entſcheidet, da behauptet ſich die natürliche Freyheit in ihrem ganzen Umfange. Unbedingt kann ſich der Menſch auch dieſer nicht begeben. Da er ſelbſt keine Gewalt über ſein Leben hat, ſo kann er ſich auch nicht durch Vertrag oder Einwilligung zur Sclaverey verbindlich machen; noch ſich der willkührlichen Gewalt eines Andern ſo unterordnen, daß dieſer über das Leben deſſelben ſchalten könte, wie er wollte. Niemand kann dem Andern mehr Rechte übertragen, als er ſelbſt beſitzt; und wer kein Recht über ſein Leben hat, kann ein ſolches auch Andern nicht einräumen. Der Zuſtand der Sclaverey iſt folglich nichts Anders, als ein fortgeſetzter Zuſtand des Krieges zwiſchen einem rechtmäßigen Eroberer und einem Gefangenen. Denn

ſobald

ſobald ein Vertrag zwiſchen beyden geſchloſſen wird über beſchränkte Gewalt auf der einen, und Gehorſam auf der andern Seite, ſo hört der Zuſtand des Krieges und der Sclaverey ſo lange auf, wie der Vertrag dauert.

Wie die bisher von mir erörterten naturrechtlichen Grundſätze Locke's gezeigt haben werden, ſo iſt ſeine Theorie mit der der neuern Naturrechtslehrer ſehr nahe verwandt. Dies iſt nicht bloß bey den angebohrnen Menſchenrechten bemerklich; ſondern auch bey den erwerblichen. Schon vor und zu Locke's Zeit war über den Grund des individuellen Eigenthumsrechtes geſtritten worden. Einigen Stellen der Bibel zufolge gieng man von der Behauptung aus, daß Gott dem Adam und ſeinen Nachkommen die ganze Erde mit allem was darauf iſt, zu einem gemeinſamen Eigenthume geſchenkt habe. Bey dieſer Vorausſetzung aber erhob ſich eben die Schwierigkeit, wie ſich alsdenn ein Eigenthum der Individuen an einzelnen Sachen begründen laſſe? Locke nahm es auf ſich, die Möglichkeit des Eigenthums der Individuen zu beweiſen, auch falls das Gemeineigenthum der geſamten Menſchheit an allen Gütern der Erde vorausgeſetzt würde.

Die Erhaltung des Menſchen bringt den Genuß und Gebrauch gewiſſer irdiſcher Güter nothwendig mit ſich. Es muß alſo auch für jeden einzelnen Menſchen ein Mittel geben, ſich dieſelben zuzueignen, weil ſonſt kein Gebrauch davon gemacht werden könte. Ob nun aber gleich die Erde und alle niedere Geſchöpfe als Gemeingut der geſamten Menſchheit betrachtet werden müſſen, ſo hat doch jeder Menſch ein ausſchließliches Eigenthum an ſeiner Perſon. Hierauf hat kein anderer Menſch ein Recht. Die Ar-

heit ſeines Körpers, das Werk ſeiner Hände, kann man auch im ſtrengſten Verſtande ſein nennen. Was alſo der Menſch durch ſeine Thätigkeit aus dem Zuſtande gleichſam heraushebt, in welchem die Natur es hervorgebracht hat und darbietet, das hat er immer mit ſeiner Arbeit vermiſcht, alſo mit etwas verbunden, das ihm ſchon vorher angehörte, und es eben dadurch zu ſeinem Eigenthume gemacht. Der Zuſatz von Arbeit, welchen das Naturproduct von dem Menſchen bekam, ſchließt das gemeinſame Recht aller übrigen Menſchen auf eben dieſes Naturproduct aus. Die Arbeit iſt das unbeſtreitbare Eigenthum des Arbeiters; Niemand hat ein Recht auf eine Sache, mit welcher jene Arbeit verknüpft iſt; wenigſtens ſo lange es noch mehr ähnliche Naturproducte giebt, die von Andern für dasſelbe nothwendige Bedürfniß durch ihre Arbeit gewonnen und benutzt werden können.

Wer ſich von Eicheln oder Holzäpfeln nährt, die er unter den Bäumen im Walde aufſammelte, hat ſich ſchon dadurch, daß er ſich die Mühe gab, dieſe Früchte aufzuleſen, dieſelben angeeignet. Vorher waren dieſelben gemeinſchaftliches Eigenthum aller Menſchen; bloß die darauf gewandte Mühe des Aufſammelns machte ſie zum Eigenthume des Individuum's.

Wollte man hiergegen einwenden: Das Individuum hatte kein Recht, die Eicheln und Holzäpfel für ſein ausſchließliches Bedürfniß zu ſammeln, ohne vorher die Einwilligung aller übrigen Menſchen als Miteigenthümer eingeholt zu haben; ſo iſt die Antwort: Daß die Einholung dieſer Geſamtbewilligung nicht möglich iſt, und der Menſch natürlich verhungert ſeyn würde, bevor er, ſie bekam; was doch eben-

falls

falls der menſchlichen Naturbeſtimmung widerſpricht, alſo auch in der Theorie unmöglich richtig ſeyn kann.

Daraus inzwiſchen, daß die auf Naturproducte gewandte Arbeit der Individuen ihr individuelles Eigenthum an denſelben begründet, folgt nicht, daß der Eine zum Nachtheile der Uebrigen ſein Eigenthum unbedingt ausdehnen und vergrößern könne. Daſſelbe Geſetz der Natur, welches uns durch unſer Bedürfniß zum ausſchließlichen Eigenthume berechtigt, ſetzt auch der Berechtigung ihre Grenze. Gott hat uns alle Dinge zu einem vernünftigen Gebrauche und Genuſſe als Eigenthum zugeſtanden; was über dieſen Zweck hinausgeht, iſt nicht mehr unſer, ſondern gehört Andern. Gott ſchuf nichts, was Gegenſtand des Raubes oder der Zerſtörung für den Menſchen ſeyn könte. Wenn wir nun die Fülle der Naturvorräthe erwägen, die eine lange Zeit hindurch in der Welt waren, ohne daß es Menſchen gab, die ſie verzehrten; wenn wir ferner bedenken, wie klein der Theil der Naturprodukte iſt, auf welchen ſich der Fleiß eines Individuum's erſtrecken, und von deſſen Gebrauche es Andere ausſchließen kann; vornehmlich falls es ſich in den Grenzen eines durch Vernunft geregelten Bedürfniſſes hält; ſo hat man keine Urſache, über jene Einrichtung und Begründung des Eigenthums ſich zu beſchweren.

Das vornehmſte Object des Eigenthumsrechts ſind inzwiſchen itzt nicht ſowohl der Ertrag der Erde, und die Thiere, welche auf derſelben wohnen, als vielmehr der Erdboden ſelbſt, der jene in ſich ſchließt. Auch das Eigenthum an dieſem wird auf keine andere Art erworben, als wie das an allen übrigen Dingen. Soviel Land ein Menſch beackern,

cultiviren, bepflanzen kann, um Früchte davon einzuerndten, ſo viel iſt ſein Eigenthum. Seine Arbeit an dem Boden ſchließt andere Menſchen vom Beſitze und Gebrauche deſſelben aus. Man wende hiergegen nicht ein, daß Jedermann gleiches Recht auf den Boden habe und ſich denſelben zueignen könne; alſo ein ausſchließliches Privateigenthum nicht ohne die Geſamteinwilligung aller Menſchen ſtatt finde. Indem Gott allen Menſchen die Erde zum gemeinſchaftlichen Eigenthume verlieh, machte er ihnen auch Arbeit zur Pflicht, und durch die Bedürfniſſe ihres Zuſtandes wurde dieſe für ſie nothwendig. Gott und die Vernunft gebieten dem Menſchen, die Erde anzubauen, ſie zum beſſern Lebensgenuſſe einzurichten, und ihr Etwas von ſeiner eigenen Perſon mitzutheilen, ſeine Arbeit. Wer dieſem göttlichen Befehle in Beziehung auf einen vorher herrenloſen Acker gehorcht, erwirbt ſich an demſelben ein Eigenthum; und kein Anderer kann ihm dieſes nehmen, ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen.

Auch gereicht die ausſchließliche Aneignung eines Ackers von einem Individuum durch die Cultur deſſelben den übrigen Menſchen gar nicht zum Nachtheile, weil noch immer Land genug zur Cultur für ſie übrig bleibt, und mehr, als ſie je cultiviren können. Wer dem Andern von dem urſprünglichen Gemeingute ſo viel übrig läßt, als dieſer zu ſeinem Bedürfniſſe gebraucht, nimt ihm gar nichts.

Freylich in einem Lande (z. B. in England), wo eine große Volksmenge in einer bürgerlichen Statsverfaſſung lebt, Geld hat, und Handel treibt, kann ſich Niemand einen Theil des Bodens ausſchließlich zueignen, ohne die Einwilligung ſeiner Mitbürger; weil

weil durch den Grundvertrag das Statsgebiet als ge- meinſam anerkannt iſt, und von den Individuen kein Eingriff in daſſelbe geſchehen darf. Gleichwohl iſt der Boden eines Statsgebiets doch nur gemeinſam in Beziehung auf das Volk, welches den Stat bildet; keinesweges in Beziehung auf das ganze Menſchen- geſchlecht. Ferner auch das Eigenthum, was die Glieder einer bürgerlichen Geſellſchaft ſich einmal durch ihre Arbeit erworben, bevor ſie ſich zu einer Stats- verfaſſung vereinigten, kann ihnen durch dieſe nicht geraubt werden, wenn ſie ſich nicht deſſelben freywil- lig zum Beſten des Statszwecks begeben. Das Rechts- princip behauptet ſich demnach hier nicht minder in ſei- ner Gültigkeit, daß Arbeit urſprünglich das Eigen- thum des Individuums an einem herrenloſen Acker begründe.

Die Natur hat mit großer Weisheit das Maaß des Eigenthums nach dem Umfange der Arbeit eines Menſchen und der Bedürfniſſe des lebens feſtgeſetzt. Keines Menſchen Arbeit kann Alles umfaſſen, oder ſich aneignen; noch kann ein Individuum durch ſeinen Genuß mehr als einen kleinen Theil verzehren; ſo daß es hierdurch urſprünglich unmöglich wurde, dem Nach- bar ſein Recht auf Eigenthum zu entziehen.

Wer erkennt in dieſen Principien Locke's vom Eigenthumsrechte nicht die neue ſo berühmt gewordene Fichteſche Theorie wieder, daß das Eigenthum auf der ſogenannten Formation der Naturdinge, oder der Anwendung perſönlich eigenthümlicher Kräfte auf jene beruhe? Man hat alſo ſehr Unrecht, wenn man Fich- te'n für Erfinder dieſer Theorie hält. Ihm gebührt bloß die Erfindung des Namens der Formation der Sachen, als Grundes des Eigenthumsrechts.

Locke war vielmehr Erfinder der Theorie ſelbſt, und im Weſentlichen haben auch ſchon andere Vorgänger Fichte's in der Bearbeitung der Lehre vom Eigenthumsrechte dieſelbe Meynung gehegt, wie Mendelsſohn, Schlettwein, u. a. Män kann nicht einmal behaupten, daß durch Fichte die lockiſche Theorie mehr vervollkomnert ſey, und daß er ſie von den mit ihr verbundenen Schwierigkeiten befreyet habe.

Der Begriff von einem Geſamteigenthume der Menſchheit an allen irdiſchen Dingen, welchen Locke vorausſetzte, iſt ein ganz willkührliches Axiom. Freylich berechtigt den Menſchen ſein Naturbedürfniß, die Dinge zu gebrauchen und zu genießen, wie es die Thiere ebenfalls dazu berechtigt; aber dies iſt noch kein Eigenthumsrecht. Das Eigenthumsrecht auch für die geſamte Menſchheit erfodert nicht minder einen Rechtsgrund, als das Eigenthum der Individuen. In dem Naturbedürfniſſe liegt die Veranlaſſung zum Eigenthume, die Nothwendigkeit deſſelben; aber nicht die Berechtigung. Das Thier gebraucht und genießt die Naturdinge, wie ſeine Triebe und Bedürfniſſe es mit ſich bringen; ein Eigenthum der Thiere gründet auf ihr Bedürfniß Niemand. Daß Gott dem Menſchen die Erde mit allem, was darauf iſt, geſchenkt habe, und daß das Eigenthum vom Adam durch Vererbung auf ſeine Nachkommen fortgepflanzt ſey, iſt eine hiſtoriſche Behauptung, der es an den Philoſophen überzeugender Begründung gebricht. Eine gemeinſchaftliche Occupation der Erde und ihrer Geſchöpfe aber von der geſamten Menſchheit läßt ſich gar nicht denken; und demnach erſcheint der Begriff von einem Geſamteigenthume der Menſchheit an allen irdiſchen Dingen als bloß erträumt und grundlos. Damit ſind auch

die

die Schwierigkeiten von ſelbſt gehoben, welche dieſer Begriff dem Locke in Hinſicht auf die rechtliche Möglichkeit des Privateigenthums verurſachte.

Die Erklärung des Eigenthums an äußeren Sachen aus der Anwendung eigener Kräfte auf dieſelbe, und wenn die Arbeit auch nur in der Occupation beſtände, oder die ſogenannte Formationstheorie einiger unſerer neueſten Naturrechtslehrer, iſt beym erſten Blicke ſehr ſcheinbar; aber doch nichts weniger als befriedigend. Denn es bleibt erſtlich die Frage übrig: quo jure ich meine Kräfte auf ein Ding verwende, und dadurch den Andern vom Gebrauche desſelben ausſchließe? Zweytens würden die Sachen bey Vorausſetzung jener Theorie nur inſofern eigenthümlich ſeyn und werden können, als ſich die wirkliche Formation auf die Sache erſtreckte. Einen Acker könte Jemand nur als ſein betrachten, ſo weit er ſelbſt ihn angebaut hätte; wie dieſes Locke auch wirklich annahm. Wie iſt aber hierbey die Erwerbung ganzer unbewohnter großer Länder zu erklären, welche eine Europäiſche Nation dadurch bewirkt, daß einzelne Schiffer das Wapen derſelben, oder ſonſt ein Zeichen der Occupation in einer Gegend der Küſte aufſtellen? Eine jede andere Nation könte dieſes Zeichen unberührt und unverſehrt laſſen; auch die Gegend, wo es ſteht, als Eigenthum eines frühern Occupanten betrachten; allein die ganze übrige Inſel durch neue Formation ſich zueignen. Gleichwohl würde jene Nation, deren Bürger die Inſel zuerſt entdeckten, dieſe ſpätere Occupation als widerrechtlich betrachten. Endlich die Formation könte doch nur Grund des Eigenthums an körperlichen Sachen werden, die unmittelbar auf dieſe Art erworben würden; hingegen nicht Grund des Eigenthums-

rechts aus Verträgen. Das letztere würde ein beſonderes Princip erfodern, und muß doch mit jenem auf einem und demſelben gemeinſchaftlichen Principe beruhen, weil das Eigenthum aus Verträgen nicht mehr und nicht weniger Eigenthum iſt, als das, was aus der Occupation oder Formation körperlicher Sachen entſteht. Dieſe Einwürfe, die ſich gegen die Formationstheorie zur Begründung des Eigenthumsrechtes machen laſſen, ſind auch von Fichte nicht weggeräumt worden.

Zur Ehre Locke's muß ich hier beſonders bemerken, daß er durch ſeine Lehre vom Eigenthumrechte auch der Vorgänger des Adam Smith in der Entwickelung der wahren Gründe des Nationalreichthums wurde. Angenommen auch, daß die Erde allen Menſchen gemein iſt; ſo iſt es doch die Arbeit, welche den Individuen beſondre Anſprüche auf einzelne Theile und Producte derſelben, und ausſchließlichen Gebrauch giebt. Es iſt gar nichts auffallendes daher, fügt ſchon Locke hinzu, daß das Eigenthum an Arbeit das Eigenthum am Boden im Werthe übertreffen kann. Denn in der That iſt es nur die Arbeit, welche die Verſchiedenheit des Werthes der Dinge beſtimt. Ein Acker mit Tobak oder Zuckerrohr bepflanzt, mit Weizen oder Gerſte beſäet, hat größern Werth, als ein unangebauter Acker; und genau beſehen iſt es vorzüglich die darauf gewandte Arbeit, welche dieſen größern Werth bewirkt. Man kann ſogar ſchlechthin alle Producte der Erde, die dem menſchlichen Leben nützlich ſind, für Wirkungen der Arbeit erklären. Denn wenn man bey den Dingen, die wir im gemeinen Leben brauchen, in Erwägung zieht, was wir davon der Natur, und

was

was der Arbeit verdanken; ſo zeigt ſich, daß bey den meiſten über Zwey Drittheile auf Rechnung der Arbeit zu ſetzen ſind. Das einleuchtendſte Beyſpiel hiervon geben einige wilde Americaniſche Völkerſchaften, die reich an Ländereyen, aber arm an allen Bequemlichkeiten des Lebens ſind; obgleich die Natur ihnen eben ſo freygebig, wie anderen Nationen, die Materialien dazu gewährt hat, insbeſondre einen fruchtbaren Boden, der im Ueberfluſſe Mittel der Nahrung, des Wohllebens und ſelbſt der Schwelgerey hervorbringen würde, wenn man ihn dazu gehörig bearbeitete. Gegenwärtig da die Cultur des Bodens fehlt, haben die Wilden nicht den hundertſten Theil der Annehmlichkeiten des Lebens, welche die Europäer genießen; und das Oberhaupt eines zahlreichen Stammes der Wilden in einem großen und geſegneten Striche Landes, wohnt und nährt ſich ſchlechter, iſt armſeliger gekleidet, als ein gemeiner Taglöhner in England. Es beweiſt dies auch zugleich, wie ſehr eine zahlreiche Bevölkerung dem größern Umfange des Landgebiets eines Stats vorzuziehen ſey; und daß ein Fürſt, der durch weiſe Geſetze die Induſtrie ſeiner Unterthanen begünſtigt, allemal mehr für den Flor des Stats ſorgt, als wenn er zum Ruine jener bloß auf Erweiterung der Grenzen ſeines Reichs denkt.

Locke war freylich von dem Grundſatze ausgegangen, daß alle Menſchen von Natur einander gleich ſind. Inzwiſchen glaubte er doch, in Anſehung der Art der Gleichheit dieſen Grundſatz wieder einſchränken zu müſſen; und hier verräth ſich, daß er zwar die wahren Principien des Natur- und Statsrechtes ahndete, aber doch noch nicht ganz mit ihnen im Klaren war. Alter, vorzügliche Ta-

 lente,

lente, Kentniſſe und Verdienſte, vornehme Geburt oder Verbindungen, erwieſene Wohlthaten, können ein untergeordnetes Verhältniß der Achtung, Ehrfurcht, Dankbarkeit, gewiſſer Menſchen bewirken, ohne daß darum die rechtliche Gleichheit unter den Menſchen überhaupt wegfällt. Vornehmlich aber befinden ſich Kinder nicht in dem völligen Stande der Gleichheit mit andern Menſchen, wiewohl ſie dazu gebohren ſind. Die Eltern haben eine gewiſſe Herrſchaft über die Kinder unmittelbar nach der Geburt dieſer, und einige Jahre hernach; aber es iſt eine temporäre Herrſchaft, die nur ſo lange währt, bis mit dem zunehmenden Alter der Kinder ihre eigene Vernunft reiſt, und ihnen Selbſtſtändigkeit giebt.

Auch das Princip des Elterlichen Rechts oder der väterlichen Gewalt wurde vom Locke ſchon ſehr richtig beſtimt, und die neuern Naturrechtslehrer hätten wohl gethan, wenn ſie in dieſer Materie ſeiner Beſtimmung treu geblieben wären. Die väterliche Gewalt entſpringt aus der Pflicht der Eltern, die Kinder zu erziehen, in einer Zeit, wo dieſe noch ihre Anlage zu einer vernünftig freyen Willkühr nicht äuſſern können; ſie hört auf, ſobald die Bedingung und der Grund derſelben aufhören. So wie der Vater des Kindes, als erwachſener Menſch, dadurch frey iſt, daß er das Geſetz der Vernunft zu erkennen, und ihm zu folgen vermag; ſo wird es das Kind dadurch nicht minder, wenn bey ihm derſelbe Fall eintritt. Die Menſchen wären demnach frey gebohren, indem ſie vernünftig gebohren werden; nicht als ob ſie gleich unmittelbar nach der Geburt die wirkliche Ausübung der Freyheit und der Vernunft hätten; ſondern das Alter bringt jene mit ſich, indem es dieſe mit ſich bringt.

bringt. So können alſo natürliche Freyheit und Unterwürfigkeit der Kinder unter die Eltern recht gut zuſammen beſtehen.

Alle Freyheit des Menſchen, nach ſeiner eigenen Willkühr zu handeln, ſtützt ſich auf die Vernunft, die den Menſchen ein Geſetz lehrt, das ſeine Thätigkeit regiert, und zugleich jene in ihre natürlichen und gerechten Schranken zurückweiſt. Die Vernunft kann aber niemals die Fürſorge der Eltern, welche ſie für ihre Kinder haben müſſen, in eine abſolute willkührliche Herrſchaft verwandeln. Jene Fürſorge reicht nicht weiter, als auf die nöthige Zucht, um dem Körper der Kinder eine ſolche Geſundheit und Stärke, und ihren Seelenfähigkeiten eine ſolche Kraft und richtige Aeußerung zu verſchaffen, wie für die Kinder ſelbſt, ihren körperlichen und geiſtigen Zuſtand, und ihr Verhältniß zu andern Menſchen am angemeſſenſten und nützlichſten iſt. Wenn das Elterliche Verhältniß zu den Kindern aufgehört hat, und dieſe ſelbſtſtändig geworden ſind, ſo haben die Kinder gegen die Eltern keine größere Verbindlichkeit, als ſie gegen alle andere Menſchen haben. Es iſt ganz etwas Anderes, zur Ehrerbietung, Dankbarkeit, Hülfsleiſtung gegen die Eltern verpflichtet zu ſeyn; als daß die Eltern berechtigt wären, abſoluten Gehorſam und Unterwürfigkeit zu verlangen. Die Ehrerbietung iſt ein Monarch auf dem Throne ſeiner Mutter ſchuldig; dies mindert gleichwohl ſeine Autorität nicht im geringſten, und unterwirft ihn noch weniger ihrer Regierung.

Daß indeſſen in manchen Staten des Alterthums, und noch itzt bey den Stämmen der Wilden, die väterliche Herrſchaft ſich in eine politiſche Deſpotie um-

wandelte, läßt ſich leicht gerade aus den Gefühlen der Ehrerbietung und Dankbarkeit erklären, welche den Kindern theils durch die Erziehung eingepflanzt werden, theils natürlich in ihnen erwachen, und auch in reifern Jahren ihnen eigen bleiben. Die Kinder waren von ihrem erſten Daſeyn an gewohnt mit ſtillſchweigender und unvermeidlicher Einwilligung der Leitung des Vaters zu folgen; ihn zum Richter in ihren Streitigkeiten zu erwählen; und wer war geſchickter auch, wenn ſie das männliche Alter erreicht hatten, ſie zu regieren? Die Beſchränktheit des Eigenthums; die wenige Mannichfaltigkeit und Verwickelung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe, konten keine große und ſchwer zu entſcheidende Rechtshändel erzeugen; und wenn dieſe ja entſtanden, wer hatte mehr Anſpruch auf das Entſcheidungsrecht und die Herrſchaft, als eben der, durch deſſen Fürſorge ſie Alle erhalten und erzogen waren, und der ſie Alle mit gleicher Zärtlichkeit liebte? Daß die erſten bürgerlichen Geſellſchaften gar keinen Unterſchied machten zwiſchen Minderjährigkeit und Volljährigkeit iſt nicht zu verwundern. Denn auch die erwachſenen Individuen konten damals keine beſonders wichtige Gründe haben, ſich der väterlichen Gewalt zu entziehen. Die väterliche Regierung, unter welcher ſie ſich befanden, war mehr eine Beſchützung ihrer Güter und Rechte, als eine Einſchränkung derſelben; und ſie konten alſo nirgend den Frieden, die Freyheit, und ihr Vermögen mehr ſichern, als unter der Obhut eines Vaters.

So wurden nach und nach unmerklich die natürlichen Familienväter auch die politiſchen Regenten; und da ſie zuweilen lange lebten, und fähige würdige Erben durch verſchiedene Generationen hinterließen;

ſo legte dies den Grund zu Erb- oder Wahlreichen unter verſchiedenen Conſtitutionen und Bedingungen, je nachdem zufällige Umſtände und Ereigniſſe auf die Form dieſer einwirkten. Daraus inzwiſchen, daß die politiſche Gewalt der Regenten in manchen Staten der Geſchichte nach aus der väterlichen Gewalt hervorgieng, folgt im geringſten nicht, daß das Recht der Regenten ſich bloß auf die väterliche Gewalt über die Unterthanen ſtütze.

Nach der obigen Erörterung der Natur und Grenzen der väterlichen Gewalt, und ihres Verhältniſſes zur politiſchen, berührt Locke kurz die Rechte einiger anderer Geſellſchaften, die vor dem State gewöhnlich hergehn, wie der Ehe, der Geſellſchaft zwiſchen Herrn und Knecht, und ſchreitet dann unmittelbar zur Entwickelung der Principien des allgemeinen Statsrechts fort, die den Hauptgegenſtand ſeiner Unterſuchung ausmachen.

Sobald ſich eine Zahl von Menſchen auf eine ſolche Art zu einer Geſellſchaft vereinigt, daß jeder ſein Recht zur Ausübung des Naturgeſetzes, falls daſſelbe von Andern übertreten würde, aufgiebt, und einer äußeren öffentlichen Gewalt überträgt; ſo entſteht eine politiſche oder bürgerliche Geſellſchaft. Dies iſt aber alsdenn der Fall, wenn ein Volk aus dem Stande der Natur heraustritt, und ſich einer Regierung unterwirft, oder wenn Menſchen ſich an eine ſchon beſtehende Statsverfaſſung unter einer beſtimten Regierung anſchließen. Denn hierdurch autoriſiren die Individuen die Geſellſchaft, oder was damit einerley iſt, den geſetzgebenden Theil derſelben, für ſie ſolche Geſetze zu geben, wie die öffentliche Wohlfarth der Geſellſchaft erfodern möchte, und ſie ver-

pflich-

pflichten ſich zugleich den ſchuldigen Beyſtand zu leiſten, um dieſe Geſetze, als ob es ihre eigenen wären, zu realiſiren. Der Stat alſo hat das Eigenthümliche und Auszeichnende, daß in ihm ein Richter iſt, der alle Streitigkeiten unterſucht und entſcheidet, alle Beleidigung und Ungerechtigkeiten verhindert, oder Entſchädigung derſelben erzwingt. Wo eine Geſellſchaft von Menſchen exiſtirt, die eine ſolche richterliche Gewalt nicht unter ſich eingeführt und anerkannt haben, da exiſtirt auch kein Stat; ſondern dieſe leben noch immer in einem, wiewohl geſelligen, Naturſtande.

Locke zog aus dieſer ſeiner Beſtimmung des eigenthümlichen und unterſcheidenden Charakters der bürgerlichen Geſellſchaft, daß die abſolute Monarchie, obgleich Einige ſie für die einzig gültige und rechtmäßige Statsverfaſſung gehalten haben und noch halten, im eigentlichſten Verſtande mit der bürgerlichen Geſellſchaft unverträglich, und alſo überhaupt keine Statsform ſey. Denn da der Zweck des Stats iſt, allen Inconvenienzen des Naturſtandes abzuhelfen und ſie zu verhüten, die daraus entſpringen, daß Jeder Richter in ſeiner eigenen Sache iſt; und jener Zweck nur erreicht werden kann durch Anordnung einer öffentlichen Obrigkeit, an die ſich Jedermann wenden mag, um ſich bey Streitigkeiten und Beleidigungen, Recht, Sicherheit und Entſchädigung zu verſchaffen, und deren Entſcheidungen auch jeder Gehorſam leiſten muß; ſo iſt eine ſogenante Statsverfaſſung, in welcher es Perſonen giebt, die unter keiner Obrigkeit ſtehn, an welche bey mit ihnen ſich ereignenden Streitigkeiten appellirt werden kann des Rechts oder der Genugthuung wegen, vom Naturſtande gar nicht verſchieden. Jeder abſolute Regent

gent aber befindet ſich im Naturſtande im Verhältniſſe zu denen, welche unter ſeiner Botmäßigkeit ſtehen. Denn weil er die geſetzgebende und ausübende Gewalt in ſeiner Perſon vereinigt; ſo exiſtirt für ihn kein Richter, der unparteyiſch über durch den Regenten etwa erlittene Ungerechtigkeiten entſcheiden, und die Entſcheidung realiſiren könte. Mag ein ſolcher Regent Czaar, oder Großherr heißen; er befindet ſich mit ſeinen Unterthanen in eben dem Naturſtande, in welchem er ſich mit dem ganzen übrigen Menſchengeſchlechte befindet.

Wer glaubt, daß abſolute Gewalt das Blut der Menſchen reinigt, und die Verderbtheit der menſchlichen Natur verbeſſert, darf nur die politiſche Geſchichte jedes Zeitalters ſtudiren, um ſich vom Gegentheile zu überzeugen. Der Menſch, welcher ungerecht und frevelhaft in den Wäldern von America geweſen ſeyn würde, würde wahrſcheinlich nicht viel beſſer auf einem Throne ſeyn, wo noch dazu vielleicht Gelehrſamkeit und Religion benutzt würden, um Alles zu rechtfertigen, was er gegen ſeine Unterthanen etwa verüben möchte. Freylich können ſich in abſoluten Monarchieen ſowohl, als in allen anderen Statsverfaſſungen, die Individuen auf die Geſetze berufen, und auf die Obrigkeit, um Ungerechtigkeiten zu verhindern oder zu entſchädigen, die ſie einander ſelbſt als Unterthanen zufügen mögen. Dies hält Jedermann für ſo nothwendig, daß er denjenigen für einen Feind der bürgerlichen Geſellſchaft und des Menſchengeſchlechts erklärt, der auf die Vernichtung dieſer Juſtiz ausgeht. Allein ob dieſe Uebung und Verwaltung der Juſtiz auf Seiten der Regenten in einem wahren Patriotismus, in einer echten Menſchenliebe,

ihren

ihren Grund habe, iſt ſehr zu bezweifeln. Es iſt natürlich, daß, wer ſeine eigene Gewalt und Größe, überhaupt ſeinen Vortheil liebt, auch ſolche Weſen an ihrer gegenſeitigen Verletzung und Zerſtörung zu verhindern ſucht, die zu ſeinem Vergnügen und Nutzen arbeiten. Das thut der Oberherr derſelben indeſſen gar nicht aus Liebe zu ihnen, ſondern lediglich aus Eigennützigkeit. Man frage nur einmal in einem abſolut monarchiſchen State: Was für eine Sicherheit in demſelben gegen gewaltthätige Unterdrückung durch den Deſpoten die Unterthanen haben? Kaum werden der Deſpot und ſeine Räthe die Frage ertragen können. Sie werden ſofort antworten ohne Bedenken: Es verdiene Todesſtrafe, auch nur nach Mitteln der Sicherheit gegen den Monarchen zu fragen. Zwiſchen Unterthanen und Unterthanen, werden ſie einräumen, müſſen Geſetze und Richter entſcheiden, um gegenſeitig unter ihnen den Frieden und die öffentliche Sicherheit zu erhalten; aber der Regent iſt abſolut, und über alle Einſchränkung erhaben. Sofern er unumſchränkt iſt, kann er Unrecht thun, und wenn er es thut, ſo wird das Unrecht zum Rechte. Sich hiergegen empören zu wollen, gilt gleich für Aufruhr. Wenn man nun bedenkt, daß Menſchen den Naturſtand verlaſſen; daß ſie ſich Alle, Einen Einzigen, ausgenommen, der Herrſchaft des Geſetzes unterwerfen ſollen; daß jener Einzige gleichwohl alle Freyheit des Naturſtandes behält, noch dazu durch die größere Gewalt, die ihm ſeine Regentſchaft gewährt, und durch die gänzliche Strafloſigkeit wegen jedes begangenen Frevels, verſtärkt; ſo erſcheint die Anordnung der abſoluten Monarchie ohngefähr eben ſo albern, als wenn die Menſchen Anſtalten machten, ſich gegen wilde Katzen

und

und Füchſe zu verwahren; aber damit zufrieden wären, oder gar es für ein Mittel der Sicherheit hielten, von Löwen gefreſſen zu werden.

Wie ſehr aber auch niederträchtige Fürſtenſchmeichler den Verſtand des Volks blenden und täuſchen mögen; ſo können ſie doch niemals das Gefühl desſelben wegvernünfteln. Sobald der große Hauſe bemerkt, daß ein Regent ſich über die Schranken der bürgerlichen Geſellſchaft, in welcher er ſich mit jenem befindet, ganz wegſetzt; daß es gegen jede noch ſo ſchreyende Ungerechtigkeit, die er verübt, keine Appellation an einen höhern Richter giebt; ſo geräth er leicht auf den Gedanken, daß er mit einem ſolchen Regenten nur im Naturſtande ſey; und er wird Sorge tragen, bey jeder Veranlaſſung, die ſich darbietet, jene Sicherheit in der bürgerlichen Geſellſchaft zu erlangen, zu welcher dieſe urſprünglich errichtet wurde, und um deren willen jedes Individuum ſich an ſie anſchloß. Es kann allerdings ein guter und vortrefflicher Mann durch ſeine Tugenden und Verdienſte ein ſolches Anſehn im Volke gewinnen, daß man gleichſam durch ſtillſchweigende Einwilligung ihm die höchſte Gewalt übergiebt, ohne irgend eine andere Gewährleiſtung gegen den Misbrauch derſelben zu haben, als ſeine bekante Rechtſchaffenheit und Weisheit. Wenn aber das Volk die Erfahrung macht, daß es unter der Regierung der Nachfolger des Deſpoten, die weder die Einſicht, noch die Tugenden dieſes haben, ſchlecht fährt; daß ſeine erlaubte perſönliche Freyheit, der Genuß ſeines Eigenthums, nicht geſichert ſind, (da die Statsverfaſſung doch vernünftigerweiſe keinen andern Endzweck, als die Sicherung derſelben, haben kann); ſo wird es nicht eher

ruhen, und nicht eher wirklich glauben, in einer bürgerlichen Geſellſchaft zu ſeyn, als bis die geſetzgebende Macht unter mehr Perſonen vertheilt iſt, mag man den Inbegriff derſelben Senat, Parliament, nennen, oder wie man ſonſt will. In einer wahren bürgerlichen Geſellſchaft muß der Gemeinſte, wie der Vornehmſte, vor dem Geſetze gleich ſeyn; Keiner muß ſich demſelben, wenn es einmal gegeben iſt, durch ſeine individuelle Autorität entziehen können. Sobald er das thun kann, iſt er nicht mehr Mitglied des Stats, ſondern im Naturſtande.

Ueber die Möglichkeit des rechtlichen Urſprungs bürgerlicher Verfaſſungen macht Locke äußerſt wichtige Bemerkungen. Wenn irgend eine Zahl von Menſchen durch die Einwilligung jedes Individuums ein Gemeinweſen (community) gebildet hat; ſo hat ſie dieſes Gemeinweſen zu Einem Körper erhoben, mit dem Rechte als Ein Körper zu handeln, d. i. nach dem Willen und der Entſcheidung der Majorität. Denn da Alles, was das Gemeinweſen thut, nur durch die Uebereinſtimmung der Individuen geſchehen kann; der ganze (politiſche) Körper aber doch nothwendig auf eine gewiſſe Weiſe handeln muß; ſo kann er nicht anders handeln, als wie die größere Kraft ihn beſtimt, d. i. nach dem Willen der Majorität. Will man das nicht einräumen, ſo iſt gar keine Wirkſamkeit eines Gemeinweſens, als politiſchen Körpers, möglich, oder es iſt überhaupt kein Stat möglich. Was folglich die Majorität beſchließt, dem muß jedes Individuum Folge leiſten, auch wenn es für ſeine Perſon mit dem Beſchluſſe unzufrieden wäre. Dies iſt conditio ſine qua non jeder bürgerlichen Verfaſſung.

Locke führt ſelbſt zwey Einwürfe gegen ſeine obige Theorie von der Begründung eines States und einer Verfaſſung deſſelben an: 1) Die Geſchichte liefert kein Beyſpiel einer Geſellſchaft unabhängiger Menſchen, die zuſammen gekommen wären, und auf die angezeigte Art einen Stat errichtet hätten; 2) Es iſt auch rechtlich unmöglich, daß die Menſchen ſo verfahren könten, weil alle Menſchen in einem beſtimten State gebohren werden, welchem ſie ſich unterwerfen müſſen, und alſo gar nicht die Freyheit haben, einen neuen zu errichten.

Auf den erſten Einwurf antwortet Locke: Es iſt gar nicht zu verwundern, daß die Geſchichte ſo wenig Beyſpiele von Menſchen zeigt, die in einem eigentlichen Naturſtande zuſammen lebten. Die mit dieſem Zuſtande unvermeidlich verbundenen Beſchwerden und Gefahren, der natürliche Trieb zur Geſelligkeit, läßt ſie bald, wenn auch noch ſo unvollkommen, eine Art von Statsverbindung ſchließen, weil ohne dieſe die Geſellſchaft in Einer Gegend gar nicht lange beſtehen könte. Geſetzt aber auch, daß wir gar keine hiſtoriſche Spuren von einem wirklichen Naturſtande der Menſchen anträſen; ſo würde doch hieraus noch nicht fließen, daß nie ein Naturſtand wirklich exiſtirte. Die Individuen der Armeen des Salmanaſſer und Xerxes waren zuverläſſig einmal Kinder, obgleich die Geſchichte nichts von ihrer Kindheit erzählt, ſondern ihrer erſt erwähnt, da ſie Männer und Krieger geworden waren. Indeſſen kommen doch auch in der Geſchichte Beyſpiele eines wirklichen Naturſtandes vor. Man müſſe ſehr geneigt ſeyn, meynt Locke, evidente Thatſachen zu leugnen, wenn man nicht annehmen wolle, daß die Staten von Rom und Venedig

ihren Urſprung einer Vereinigung freyer und unabhängiger Männer verdankten, die vorher gegenſeitig keine Oberherrſchaft anerkannten. Nach Joſeph Acoſta iſt in manchen Gegenden America's gar keine bürgerliche Verfaſſung zu finden. Die Bewohner von Peru, meldet dieſer, hatten lange Zeit hindurch weder Könige, noch überhaupt eine Statsverfaſſung; ſie lebten Hordenweiſe, wie noch gegenwärtig mehrere Völkerſchaften der Wilden in Florida, in Braſilien, thun. Dieſe haben keine Könige; ſondern wenn die Umſtände in Krieges- oder Friedenszeiten es mit ſich bringen, wählen ſie ſich Häupter oder Anführer nach freyer Willkühr. Sey dem aber auch, wie ihm wolle, ſo iſt ausgemacht, daß die Menſchen urſprünglich frey ſind; daß alle Statsverfaſſungen, die friedlich entſtanden, die Einwilligung des Volks zur Grundlage hatten; und das oben angegebene Princip des Statsrechts läßt ſich daher gar nicht bezweifeln. Freylich findet man in der Geſchichte die meiſten älteren Statsverfaſſungen deſpotiſch; dies läßt ſich aber aus andern Gründen erklären, und iſt zum Theile bereits erklärt worden, ohne daß dadurch die vor der Vernunft allein gültigen Principien des Statsrechts umgeſtoßen würden.

Dem zweyten Einwurfe, daß, da alle Menſchen unter einer beſtimten Statsverfaſſung gebohren werden, alle Freyheit derſelben ſich zu einer neuen zu vereinigen, wegfalle, ſetzt Locke die Frage entgegen: Wie denn ſo mancherley rechtmäßige Statsverfaſſungen in die Welt gekommen ſeyen? Kann Jemand irgend einen Menſchen in irgend einem Zeitalter aufzeigen, der frey war, um eine rechtmäßige Monarchie anzufangen; ſo kann man ihm dagegen zehn andere

freye

freye Männer zeigen, die eben ſo frey waren, eine neue Statsverfaſſung in der monarchiſchen oder einer andern Form zu begründen. Giebt es einen einzigen Menſchen, der unter der Herrſchaft eines Andern gebohren die Freyheit oder das Recht haben kann, Andern in einem von jenem verſchiedenen Reiche zu gebieten; ſo kann auch Jeder, der unter der Herrſchaft eines Andern gebohren iſt, eben ſo frey, und in verſchiedenen Staten Regent und Unterthan zugleich ſeyn. Nach dem eigenen Principe jener Politiker ſind alſo entweder alle Menſchen frey gebohren; oder es giebt nur einen einzigen rechtmäßigen Regenten, einen einzigen rechtmäßigen Stat. Dann würde man aber doch jene Politiker bitten dürfen, dieſen Regenten oder Stat zu nennen; und wenn ſie ihn genannt hätten, ſetzt Locke ſpottend hinzu, würden ihm ohne Zweifel alle Menſchen Gehorſam leiſten.

Man braucht ſich aber nicht einmal dieſes Raiſonnements zu bedienen, um den obigen Einwurf zu widerlegen. Es iſt offenbar aus der Geſchichte der Menſchheit, daß die Menſchen niemals eine Unterwürfigkeit unter Andere angenommen haben, in welcher ſie gebohren ſeyen; ſondern daß ſie dieſelbe immer für ſich und ihre Erben auf freye Einwilligung gründeten. Die Beyſpiele ſind ſowohl in der heiligen als in der profanen Geſchichte äußerſt zahlreich, daß Menſchen der Obrigkeit, unter deren Regierung ſie gebohren waren, den Gehorſam entzogen, und neue Verfaſſungen in anderen Gegenden der Erde errichteten; woraus die Menge der kleinen Staten in den erſten Zeiten der Völkergeſchichte entſtand, die ſich immer vervielfältigte, ſo lange Raum genug war,

 bis

bis die ſtärkern oder glücklichern die ſchwächern unterjochten, und ſpäterhin die großen Reiche wiederum zertrümmert wurden, und in kleinere zerfielen. Dieſe Thatſachen widerſtreiten doch der obigen Behauptung geradezu. Wäre ſie gegründet, ſo hätte es nur Eine Univerſalmonarchie in der Welt geben müſſen, und dieſe exiſtirte noch.

Diejenigen, welche die Menſchen, weil ſie in einem beſtimten State gebohren ſind, zu natürlichen Unterthanen desſelben machen, haben keinen andern Grund für ſich, als daß die Väter und Vorfahren jener ihre natürliche Freyheit aufgegeben, und dadurch ſich und ihre Nachkommen auf ewig jenem State unterworfen hätten. Dieſer Grund iſt aber gänzlich falſch. Was Jeder für ſich verſpricht, iſt er verbindlich zu leiſten; allein er kann nicht durch irgend einen Vertrag ſeine Kinder, oder ſeine Nachkommenſchaft binden. Denn wenn der Sohn erwachſen iſt, iſt er eben ſo frey, wie der Vater; und dieſer kann alſo die Freyheit Jenes eben ſo wenig in einem Vertrage veräußern, wie die Freyheit irgend eines Andern. Er mag wohl ſolche Bedingungen mit dem Eigenthume an Ländereyen verknüpfen, das er unter einer gewiſſen Regierung beſitzt, wodurch der Sohn genöthigt wird, ſich dieſer ebenfalls zu unterwerfen, wenn er die Beſitzungen ſeines Vaters erben will; denn die Ländereyen gehörten dem Vater, und dieſer konte darüber ſchalten, wie er wollte.

Dieſer letzte Umſtand hat zu den herrſchenden Irrthümern in dieſer Materie Gelegenheit gegeben. Kein Stat erlaubt, oder darf erlauben, wenn er beſtehen will, daß ſein Landgebiet zerſtückelt werde. Niemand darf alſo liegende Gründe in demſelben zum Eigen-

thume

thume haben, der nicht zugleich Bürger deſſelben wird; und ſo kann der Sohn die Güter des Vaters nur unter denſelben Bedingungen erben, unter welchen ſie der Vater im State beſaß. Dieſer muß ſich alſo der Regierung unterwerfen, unter welcher er gebohren iſt. Da nun hier die Einwilligung auch der freyen Menſchen, die in einem beſtimten State gebohren wurden, durch welche ſie wirkliche Mitglieder dieſes States werden, von jedem nach und nach beſonders gegeben wird, ſo wie jeder volljährig wird; ſo nimt das Volk davon nicht mehr Notiz, und wähnt, daß ſie überall nicht gegeben werde, oder nicht nothwendig ſey. Daher denn der falſche Satz: Alle Menſchen werden als Unterthanen gebohren.

Es iſt merkwürdig, daß ſelbſt die Regierungen keinesweges die Menſchen, die in ihren Statsgebieten gebohren werden, als gebohrne Unterthanen betrachten, (die Regierungen ausgenommen, an welche Locke nicht gedacht zu haben ſcheint, bey denen Leibeigenſchaft eingeführt iſt). Wenn ein Engliſcher Unterthan mit einer Engländerin in Frankreich ein Kind erzeugt: weſſen Unterthan iſt dieſes? Nicht des Königs von England; denn es muß erſt beſondre Erlaubniß haben, um die Rechte und Privilegien Engliſcher Unterthanen genießen zu können. Aber auch nicht des Königs von Frankreich; denn der Engländer kann mit ſeiner Familie Frankreich verlaſſen, und das Kind erziehen, wo er will. Niemand gilt für einen Verräther oder Ueberläufer, wenn er ein Land verließ, und ſelbſt im Kriege gegen daſſelbe focht, bloß darum, weil er in demſelben gebohren iſt. Er iſt unter ſeines Vaters Aufſicht, bis er das Alter der Reife erlangt hat; alsdenn iſt er ein freyer Mann, und kann ſich

in einen Stat begeben, in welchen er will, falls er glaubt in der Fremde beſſer ſein Glück zu machen, als in ſeinem Vaterlande.

Aber, könte man fragen, wenn der Menſch im Naturſtande frey, und unbeſchränkter Herr ſeiner Perſon und ſeines Eigenthums iſt; warum giebt er dieſe ſeine Freyheit auf und unterwirft ſich einer fremden Gewalt? — Die Antwort iſt leicht. Der Menſch iſt allerdings im Naturſtande frey, und hat die mit dieſem ſeinem Charakter verbundenen Rechte; aber der Genuß derſelben iſt ſehr ungewiß, und ſtets den Angriffen und Beeinträchtigungen Anderer ausgeſetzt. Da jeder Naturmenſch eben ſo gut ein König iſt, wie er; jeder den Andern gleich iſt; und die meiſten nicht ſehr auf Billigkeit und Gerechtigkeit achten; ſo iſt für das Individuum hier gar keine Sicherheit der Rechte überhaupt zu hoffen. Dadurch wird auch der Menſch ſehr bald geneigt, den Naturſtand zu verlaſſen, der, obgleich ein Stand der Freyheit, doch unaufhörlich mit Gefahren droht. Er verbindet ſich alſo mit Andern, die eben ſo geneigt ſind, wie er, ihr Leben und ihr Eigenthum durch vereinigte Kraft zu beſchützen.

Zur Erhaltung und Beſchützung des Eigenthums gebricht es im Naturſtande an manchen Erfoderniſſen. Es gebricht erſtlich an einem beſtimten und allgemein bekanten Geſetze über Recht und Unrecht, und zur Entſcheidung der Streitigkeiten. Das Naturgeſetz iſt freylich allen vernünftigen Menſchen einleuchtend und verſtändlich; aber die Menſchen werden durch ihren Egoismus geblendet, oder entwickeln ſich das Naturgeſetz nicht zur Deutlichkeit im Bewußtſeyn, halten es alſo auch in Fällen, wo ſie ſelbſt intereſſirt ſind, nicht für verbindlich. Im Naturſtande

fehlt

fehlt es ferner an einem anerkannten und unpartenyiſchen Richter, mit Gewalt und Autorität verſehen, um die Streitigkeiten der Individuen dem Geſetze gemäß zu entſcheiden. Denn hier iſt jeder ſein eigener Geſetzgeber und Richter, und bey der natürlichen Parteylichkeit, Leidenſchaft und Rachſucht der Menſchen wird er leicht bey der Beurtheilung und Ausübung ſeines Rechts über die Grenzen hinaus getrieben; ſo wie auch wohl Mancher zu gleichgültig und nachläſſig in Behauptung ſeines eigenen Rechts, und der Rechte ſeiner Nachbaren iſt. Endlich vermiſſen die Individuen im Naturſtande auch die nöthige Macht, um ihre Rechte, wenn die Widerſetzlichkeit und Gewaltthätigkeit des Ungerechten es mit ſich bringt, allenfalls mit Zwang zu behaupten. Wer den Andern zu beleidigen vermag, wird oft auch im Stande ſeyn, die Beleidigung mit Gewalt durchzuſetzen; und die Beſtrafung des Beleidigers iſt nicht nur ſchwer, ſondern wird auch nicht ſelten für diejenigen, welche ſie etwa verſuchen, gefährlich. Hierin ſind denn auch die Gründe zu ſuchen, warum man ſo ſelten ſelbſt kleinere Geſellſchaften von Menſchen antrifft, die nicht in einer Art von Stat lebten.

Um jene politiſche Bedürfniſſe, welche der Naturſtand nothwendig zurückläßt, zu befriedigen, giebt jedes Individuum im State die unbedingte Freyheit, zu ſeiner eigenen Erhaltung und zur Erhaltung der Nachbaren zu thun, was er gut findet, oder das Recht der Selbſthülfe auf. Er überläßt die Sorge für die Sicherheit der Perſon und des Eigenthums einem objectiven Geſetze. Jeder giebt ferner im State ſein individuelles Strafrecht auf, und benutzt vielmehr die Kräfte und Hülfsmittel, welche er beſitzt, zur

Unterſtützung der ausübenden Gewalt des Stats. Denn da er auch der Arbeit, dem Beyſtande, und der Geſellſchaft ſeiner Mitbürger manche Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten verdankt, und auch Schutz durch die Macht der Geſellſchaft im Ganzen; ſo iſt es nothwendig und gerecht, daß er auch ſelbſt von ſeinen Kräften und Gütern anwende, und zum Gedeihen und zur Sicherheit der Geſellſchaft ſo viel beytrage, wie er kann, da die Uebrigen im Verhältniſſe zu ihm daſſelbe thun.

Locke entwickelte hierauf ſeine Idee von der inneren Einrichtung einer Statsverfaſſung, wie er ſelbſt ſie für die zweckmäßigſte hielt. Das erſte Fundamentalgeſetz jedes Stats muß die Errichtung und Begründung der geſetzgebenden Gewalt betreffen; denn dieſe dient zur Erhaltung ſowohl der Geſellſchaft im Ganzen, als jedes Individuum's in derſelben. Sie muß die höchſte im State ſeyn, und kein Mitglied der Geſellſchaft darf ſich ihr entziehen können.

Die geſetzgebende Gewalt kann inzwiſchen niemals unumſchränkt willkührlich über das Leben und die Güter der Individuen ſchalten. Denn da ſie bloß auf der vereinigten Gewalt jedes Mitglieds der Geſellſchaft beruht, welche einem Senate, oder einer Perſon, die den Geſetzgeber ausmacht, übertragen iſt; da ferner die Individuen den geſetzgebenden Perſonen keine größere Rechte übertragen können, als ſie ſelbſt im Naturſtande hatten; ſo kann auch die geſetzgebende Gewalt nie das Recht bekommen, über das Leben und die Güter der Bürger unbedingt zu diſponiren. Ueberhaupt alle Geſetze, welche ſie für die Handlungen der Bürger aufſtellt, müſſen dem Naturgeſetze, das bloß eine Erklärung des göttlichen Willens

lens iſt, entſprechen, und zum mindeſten ihm nicht zuwider laufen.

Zweytens: Die geſetzgebende Gewalt darf ſich nicht anmaaßen, ihre Macht jedesmal nach zufälliger Willkühr zu äußern; ſondern ſie iſt verbunden, eine regelmäßige Juſtiz zu verwalten, und die Rechte der Unterthanen nach vorher bekantgemachten beſtimten Geſetzen, und durch bekante autoriſirte Richter zu entſcheiden. Daß die Unterthanen ſich ſelbſt und ihr Vermögen einer willkührlich richtenden Obrigkeit Preis gegeben haben ſollten, iſt ganz undenkbar. Sie hätten ſich hierdurch in einen ungleich ſchlimmern Zuſtand verſetzt, als der Stand der Natur war, wo doch noch ein Jeder ſeine Rechte und Freyheit für ſich vertheidigen durfte; anſtatt daß Jeder in jenem Falle ſeine Waffen dem Geſetzgeber ausgeliefert hätte, damit dieſer ſie ganz nach ſeinem Belieben tyranniſiren könte. Was alſo auch der Stat für eine Verfaſſung haben mag, der Regent darf doch nie anders, als nach promulgirten und von den Unterthanen angenommenen Geſetzen handeln.

Drittens: Die höchſte Gewalt darf niemals einem Bürger ohne ſeine Einwilligung einen Theil ſeines Eigenthums nehmen. Denn die ſichere Erwerbung und Erhaltung des Eigenthums iſt eben der Zweck, wozu die Menſchen in eine Statsverbindung treten; daß ſie alſo das Eigenthum durch den Stat verlören, ſteht mit dem Zwecke des Stats im directen Widerſtreite. Darf irgend ein anderes Mitglied im State, oder auch der Regent, den Unterthanen ohne ihren Willen Etwas von ihrem Eigenthume nehmen; ſo iſt dies ſo gut, als ob die Unterthanen gar kein Eigenthum hätten. Dies iſt nun nicht ſehr zu fürch-

ten

ten in Verfaſſungen, wo die geſetzgebende Macht ganz oder zum Theile in den Händen eines Senats iſt, deſſen Mitglieder veränderlich ſind, ſo daß ſie nach Auflöſung des Senats wieder Unterthanen werden, die mit den übrigen gleiche Rechte und Verbindlichkeiten haben. Hingegen in Verfaſſungen, wo die geſetzgebende Gewalt in den Händen eines immerwährenden Senats, oder eines Einzigen, wie in der Monarchie, iſt, da iſt immer Gefahr, daß die regierenden Perſonen ſich ein beſonderes Intereſſe anmaaßen, von dem des Volks verſchieden, und alſo geneigt werden, ihre eigene Macht und ihren Reichthum durch Auflagen auf das Volk zu vergrößern. Hat ein Regent unbedingt das Recht der Auflagen, ſo mögen die Geſetze urſprünglich noch ſo gut ſeyn; die Unterthanen ſind nie ſicher, daß ſie erhalten oder reſpectirt werden. Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Regierung eines Stats nicht ohne große Koſten verwaltet werden kann; und daher muß Jeder, welcher den Schutz des Stats genießt, auch nach Maaßgabe ſeines Vermögens dazu beytragen. Aber es muß nie ohne Bewilligung der Majorität des Volks oder ſeiner Repräſentanten geſchehen. Ein Regent, der nach dem Rechte ſtrebt, willkührlich Auflagen zu machen, ohne Einwilligung des Volks, greift das Grundgeſetz des Eigenthumsrechts der Bürger an, und vereitelt den Zweck des Stats.

Viertens: Die höchſte Gewalt darf das Recht der Geſetzgebung nie auf Andere übertragen. Es iſt bloß ein vom Volke anvertrautes Recht, und das Volk kann auch allein über die Perſonen entſcheiden, welche es ausüben ſollen. Geſetzt auch, daß die höchſte Gewalt jenes Recht einem Andern z. B. einem auswärtigen

Für-

Fürſten, einräumte, würde das Volk gar keine Verbindlichkeit haben, den Geſetzen deſſelben Gehorſam zu leiſten.

Außer der geſetzgebenden Gewalt iſt auch die ausübende für den Stat nothwendig. Jene braucht nicht immer wirkſam zu ſeyn, da die Geſetze, die etwa erfoderlich ſind, in einer beſtimten Zeit gegeben werden können, und dann zunächſt nichts weiter für jene zu thun übrig iſt. Auch darf jene nicht in denſelben Perſonen mit dieſer verbunden ſeyn. Es iſt eine zu große Verſuchung für die menſchliche Schwachheit, wenn dieſelben Perſonen zugleich die Gewalt haben, die von ihnen gegebenen Geſetze zu realiſiren oder nicht. Da ſie ſich ſelbſt immer von der Verbindlichkeit des Gehorſams gegen die Geſetze ausnehmen können; ſo ſehen ſie leicht ſowohl bey den Geſetzen ſelbſt, welche ſie geben, als bey der Art ihrer Ausübung, auf ihren eigenen Vortheil, und ſondern ihr Privatintereſſe von dem Intereſſe des Volks ab, was dem Zwecke des Stats zuwider läuft. Die geſetzgebende Gewalt muß alſo in den Händen ſolcher Perſonen ſeyn, die nachher, wenn die Geſetze gegeben ſind, ſelbſt unter dieſen ſtehn, und ſich ihnen auf keine Weiſe entziehen können.

Von der ausübenden Gewalt in Beziehung auf die Realiſirung der Geſetze unterſcheidet Locke noch eine von ihm ſogenannte föderative, die eigentlich das iſt, was im neuern Statsrecht die äußere Hoheit des Stats zu heißen pflegt. Von dem Rechte der Verträge und Bündniſſe mit auswärtigen Völkern iſt der Namen der föderativen Gewalt entlehnt, wiewohl dies Recht doch nur ein Theil der äußern Hoheit überhaupt iſt.

Obgleich

Obgleich die ausübende und föderative Gewalt des Stats an ſich ſelbſt weſentlich verſchieden ſind, indem jene ſich nur auf die Verwaltung der innern Geſetze für die Bürger bezieht, dieſe auf die Sicherheit und den Vortheil des Stats im auswärtigen Verhältniſſe achtet; ſo ſind doch beyde meiſtens mit einander verbunden. Die gute oder ſchlechte Ausübung der föderativen Gewalt iſt zwar für die Wohlfarth des ganzen Stats von der größten Wichtigkeit; aber ſie kann weit weniger durch vorhergehende, beſtimte, poſitive Geſetze geleitet werden, als die ausübende Gewalt; und daher müſſen die Bürger nothwendigerweiſe die Anwendung jener der Klugheit und Weisheit derer anheimſtellen, welchen ſie für das öffentliche Beſte übergeben iſt. Die Trennung beyder Gewalten, der ausübenden und der föderativen, iſt auch nicht wohl möglich, und wenn ſie möglich wäre, ſo iſt ſie nicht rathſam. Denn da beyde zu ihrer Ausübung die Macht der Geſellſchaft erfodern, ſo iſt es faſt unthunlich, daß ſie auf verſchiedenen, einander nicht untergeordneten, Perſonen beruhen könten. Die Macht der Geſellſchaft würde alsdenn unter verſchiedenen Befehlen ſtehen, und da dieſe zuweilen einander widerſtreiten könten, ſo würde dies nur zu Unordnungen und wohl gar zu Unfällen im State Gelegenheit geben, beſonders bey Kriegen mit auswärtigen Feinden.

Freylich muß in einer wohlgeordneten Statsverfaſſung eine höchſte Gewalt ſeyn, welche geſetzgebend iſt, und welcher alle übrigen unterworfen ſind und ſeyn müſſen. Aber da die geſetzgebende Gewalt bloß eine gewiſſen Perſonen anvertraute Gewalt (fiduciary power) iſt, die nur für beſondere Zwecke wirkt; ſo behält doch das Volk inſofern die höchſte Gewalt,

Gewalt, daß es eine beſtimte geſetzgebende ändern oder aufheben kann, ſobald ſich die Depoſitare derſelben des in ſie geſetzten Vertrauens unwürdig machen. Denn jede zu einem beſtimten Zwecke anvertraute Gewalt wird durch eben dieſen Zweck bedingt; und ſobald derſelbe offenbar vernachläſſigt oder ihm entgegengearbeitet, wird, iſt das Vertrauen verwirkt; die Gewalt fällt wieder an diejenigen zurück, welche ſie ertheilten, und welche ſie nunmehro anderen Perſonen übertragen können, bey denen ſie ſicherer in Anſehung der Erreichung des Zweckes zu ſeyn glauben. Auf dieſe Art bleibt dem Volke immer eine höchſte Gewalt, ſich den Verſuchen Jedermanns zu widerſetzen oder davor zu ſichern, die gegen die Freyheit und das Eigenthum jenes gerichtet ſeyn möchten; ſollten auch die Geſetzgeber ſelbſt thöricht oder verderbt genug ſeyn, dergleichen Verſuche zu unternehmen. Weder das Individuum, noch auch die Geſellſchaft darf die Selbſterhaltung, und folglich auch die Mittel dazu, dem abſoluten Willen und der unbeſchränkten Herrſchaft eines Andern aufopfern; und ſollte irgend ein Menſch oder eine Faction es darauf anlegen, jene in einen ſolchen ſclaviſchen Zuſtand zu verſetzen; ſo werden jene immer ein Recht haben, dasjenige zu behaupten, deſſen ſie ſich nicht entäußern dürfen, und ſich gegen die Tyrannen zu empören, welche den Zweck des States, die Selbſterhaltung der Bürger, zu vernichten trachten. In dieſem Sinne alſo kann man ſagen, daß ein Volk ewig Souverain bleibt, es mag in einer Statsverfaſſung gedacht werden, in welcher es wolle; denn in der Wirklichkeit kann ſich dieſe Volksſouverainetät nicht äußern, als bis vorher die beſtehende Statsverfaſſung aufgelöſt iſt.

Bey

Bey dieſer Einſchränkung, welche Locke der behaupteten Volksſouverainetät giebt, iſt, wie es ſcheint, von der Vorausſetzung derſelben nichts zu fürchten. Er nimt an, daß, ſo lange eine Statsverfaſſung beſteht, die geſetzgebende Gewalt die erſte und höchſte ſey, hier alſo die Volksſouverainetät ſich niemals äußern könne. Denn unter keiner andern Bedingung iſt eine geſetzgebende Gewalt, d. i. ein wirklicher Stat ſelbſt möglich. Wenn in einem State die geſetzgebende Gewalt nicht immerwährend iſt, ſondern nur in unterbrochenen Zeitperioden ſich wirkſam beweiſt; dagegen die ausübende Gewalt auf einer einzelnen Perſon ruhen kann, die auch einen Antheil an der geſetzgebenden hat; ſo kann man dieſe Perſon in einem gewiſſen Verſtande den Regenten nennen; nicht ſofern er die eigentliche höchſte Gewalt hat, die in der Geſetzgebung beſteht; ſondern ſofern er die Geſetze des Stats im Innern ausübt, und die Regierung desſelben in Beziehung auf die auswärtigen Verhältniſſe verwaltet. Alle niedere Obrigkeiten werden alsdenn von ihm ernannt, hangen von ſeinen Befehlen ab, und ſind ihm verantwortlich. Der Eid jedoch, welchen die niederen Obrigkeiten und auch die Unterthanen ihm als Inhaber der ausübenden Gewalt leiſten, iſt zwar ein Eid der Treue; aber er bezieht ſich nicht auf den Regenten als Geſetzgeber; denn das unbedingte Recht der Geſetzgebung hat dieſer nicht. Wenn auch Eine Perſon die ausübende Gewalt beſitzt, und Theil an der geſetzgebenden hat, ſo iſt ſie doch offenbar der letzteren überhaupt genommen unterworfen, und kann von dieſer nach Belieben abgeſetzt oder verändert werden. Die höchſte ausübende Gewalt iſt alſo keinesweges von der Subordination ausgenommen.

Die

Die geſetzgebende Gewalt braucht nicht immer, wie bereits oben erinnert worden iſt, in Wirkſamkeit zu ſeyn; aber für die ausübende und föderative iſt dieſes durchaus nothwendig. Nun könte man fragen: Wenn die ausübende Gewalt im Beſitze der Macht des States iſt: könte ſie dieſe nicht anwenden, die Zuſammenkunft und Thätigkeit der Geſetzgeber zu verhindern, und ſich dadurch der Deſpotie bemächtigen? Locke antwortet: Sollte dies geſchehen, ſo entſteht zwiſchen dem Regenten (der ausübenden Gewalt) und dem Volke der Zuſtand des Krieges, und dies hat ein Recht, die Geſetzgeber mit Zwang bey ihren Functionen zu ſchützen, und die Perſonen, welche die ausübende Gewalt bisher in Händen hatten, ihrer Würde zu entſetzen. Selbſt wenn das Recht, den geſetzgebenden Senat zu verſammeln oder zu entlaſſen, dem ausübenden Regenten zuſteht, hat dieſer deßhalb keine Superiorität über die geſetzgebende Gewalt; ſondern das Volk hat nur das Vertrauen in ihn geſetzt, daß er jene zur Hülfe aufrufen werde, wenn die Ungewißheit und Veränderlichkeit menſchlicher Angelegenheiten die gewöhnlich geltenden feſten Geſetze und Regeln unzulänglich macht. Die Stifter der Statsverfaſſung konten mit aller ihrer Klugheit doch den zufälligen Lauf der Begebenheiten und Ereigniſſe nie ſo vorherſehen, daß ſie beſtimte Perioden für die Verſammlung der Geſetzgeber hätten anordnen können, oder daß ihre etwanige Anordnung den Bedürfniſſen des Stats völlig entſprochen hätte. Das beſte Mittel für dieſen Mangel war daher, die Verſammlungen der Geſetzgeber der Klugheit des ausübenden Regenten anheimzuſtellen, der immer gegenwärtig am Statsruder blieb, und deſſen Pflicht es war, für die öffentliche Wohlfarth zu wachen. Häufige öftere Verſamm-

lungen der Geſetzgeber, oder auch eine lange Dauer ihrer Sitzungen, würden nur dem Volke zur Laſt gereicht haben, wenn keine nothwendige Urſache dazu vorhanden war.

Auf einen Punct machte ſchon Locke aufmerkſam, welchen man namentlich bey der Engliſchen Conſtitution, der er übrigens, wie ſchon aus dieſem ſeinen Entwurfe der beſten Statsverfaſſung erhellt, ſehr hold war, in den neuern Zeiten ganz vergeſſen zu haben ſcheint. Alle Dinge in der Welt ſind in einem beſtändigen Fluſſe, ſo daß keines lange in demſelben Zuſtande bleibt. Volksmenge, Reichthum, Handel, Macht, ändern ihre Sitze; blühende Städte verfallen, und werden mit der Zeit verödete trümmervolle Winkel; während andere unbevölkerte Gegenden in volkreiche blühende Provinzen ſich umwandeln. Gleichwohl ändern ſich doch die Dinge nicht immer auf gleiche Art; das Privatintereſſe hält oft Gewohnheiten und Privilegien aufrecht, wenn die Gründe und Zwecke derſelben längſt aufgehört haben. Daher komt es nicht ſelten, daß, wenn in Statsverfaſſungen ein Theil der Geſetzgeber aus von dem Volke erwählten Repräſentanten beſteht, im Fortgange der Zeit dieſe Repräſentation ſehr ungleich, und den Gründen ſehr unangemeſſen wird, nach welchen man ſie zuerſt anordnete. Zu welchen Ungereimtheiten die Beobachtung eines Herkommens führt, wenn der Grund deſſelben nicht mehr obwaltet: davon mag zum Beweiſe dienen, daß der bloße Namen einer Stadt, von der kaum noch Ruinen übrig ſind, an deren Stelle etwa eine Schäferhütte ſteht, deren Bewohner zugleich die Einwohner jener verödeten Stadt vorſtellen, eben ſo viel Repräſentanten zu der großen Verſammlung der

Geſetz-

Geſetzgeber ſchickt, wie eine ganze ſehr bevölkerte und reiche Provinz. Jeder Fremde erſtaunt hierüber, und urtheilt, daß dieſem Misverhältniſſe abgeholfen werden müſſe. Gleichwohl iſt es ſchwer, ein Mittel dagegen zu finden, weil die Einrichtung der geſetzgebenden Gewalt der urſprüngliche und höchſte Act der bürgerlichen Geſellſchaft iſt, der vor allen poſitiven Geſetzen hergeht, lediglich von dem Volke abhängt, und durch keine untergeordnete Macht geändert werden kann. Das Volk indeß kann ſeine Souverainetät nicht äußern, alſo auch nicht wirken, ſo lange eine beſtimte Verfaſſung beſteht; und jene Inconvenienz (z. B. in der Engliſchen Verfaſſung) iſt vielleicht niemals zu heben.

Locke ſchlägt hier folgende Maaßregel vor, an welche, ſo viel ich weiß, keiner der neuern Engliſchen Politiker, die eine Parlamentsreform wünſchten, ſich erinnert hat, vielleicht weil ſie dieſelbe der öffentlichen Freyheit eher gefährlich als nützlich hielten. Salus populi ſuprema lex, iſt eine gerechte Grundregel in der Verwaltung jeder Statsverfaſſung, und der Regent, welcher ſie aufrichtig befolgt, kann nicht leicht ſo irren, daß es dem State zum großen Schaden gereichte. Wenn daher der Regent, welcher die Macht hat, die geſetzgebende Verſammlung zuſammen zu berufen, mehr auf die genaue und richtige Proportion, als auf die gewöhnliche Art, der Repräſentation achtete, und die Zahl der Geſetzgeber in den Oertern, die ein Recht haben, beſonders repräſentirt zu werden, nach dem Verhältniſſe, worin ſie zum ganzen State ſtehen, nicht nach dem alten Herkommen, ſondern nach vernünftigen Gründen, beſtimte; ſo könte man dies gar nicht als einen Eingriff in die Conſtitution

und als willkührliche Errichtung einer neuen geſetzgebenden Gewalt betrachten; ſondern nur als eine Wiederherſtellung der alten und wahren geſetzgebenden Gewalt, als eine Berichtigung der Unordnungen und Misverhältniſſe, welche mit der Zeit unmerklich und unvermeidlich ſich in die Conſtitution eingeſchlichen haben. Es iſt doch das Intereſſe und auch die Abſicht des Volks, verhältnißmäßig repräſentirt zu werden. Wer nun die wirkliche Repräſentation dieſer Volksabſicht am nächſten bringt, iſt als ein unbezweifelter Freund und Erhalter der Verfaſſung anzuſehn, und kann den Beyfall und die Einwilligung des Publicums gar nicht verfehlen. Der ausübende Regent hat die Prärogative, in Fällen, die nicht vorauszuſehen, und alſo auch nicht vorläufig durch Geſetze zu beſtimmen ſind, für die öffentliche Wohlfarth zu ſorgen. Zu ſolchen Fällen aber gehört unſtreitig die Aenderung der Repräſentation eines Volks, wenn ſie einem dermaligen Zuſtande nicht mehr angemeſſen iſt, und alſo nothwendig einer Aenderung bedarf. Dabey kann es ſich nun freylich zütragen, daß einzelne kleine Communen, oder Perſonen, die bisher ein Stimmrecht hatten, das ihnen aber im Verhältniſſe zum ganzen State nicht in dem Umfange, oder gar nicht gebührt, einen Theil ihres Einfluſſes auf die geſetzgebende Verſammlung verlieren. Dieſes iſt aber keine willkührliche Vernichtung ihrer Rechte von Seiten des Regenten; ſondern nur eine weiſe und gerechte Beſchränkung derſelben in Hinſicht auf den ganzen Stat.

Ueberhaupt wenn die geſetzgebende und ausübende Gewalt in verſchiedenen Händen ſind, (wie in allen gemäßigten Monarchieen und wohlgeordneten Statsverfaſſungen), erfodert es die gemeine Wohlfarth der bür-

bürgerlichen Geſellſchaft, daß manche Dinge der Diſcretion des ausübenden Regenten überlaſſen werden müſſen. Sofern die Geſetzgeber unmöglich Alles vorher einſehen und verfügen können, was dem State nützlich ſeyn mag, hat der ausübende Regent, da er die Macht beſitzt, auch nach der Vorſchrift der Vernunft das Recht, dieſelbe zum Beſten der Geſellſchaft in manchen Fällen anzuwenden, wo die Geſetze des Stats ihm keine unmittelbare Anweiſung dazu geben, bis der geſetzgebende Senat ſich wieder verſammelt, um ihm dieſe zu ertheilen. Es iſt z. B. ein Naturgeſetz für den Stat, alle Glieder der Geſellſchaft ſo viel wie möglich zu erhalten. Nun können Umſtände eintreten, welche eine ſtrenge Beobachtung der poſitiven Geſetze zu einer Ungerechtigkeit und Grauſamkeit machen würden. Hier muß der ausübende Regent von der Anwendung des Geſetzes einzelne Bürger und Fälle ausnehmen dürfen. So kann ein Bürger ſich gegen das Geſetz, das keinen Unterſchied der Perſonen annimt, durch eine Handlung vergehen, die Nachſicht unter den Umſtänden, unter welchen er handelte, wohl gar eine Belohnung verdient; der ausübende Regent muß alſo hier verzeihen und ſelbſt belohnen dürfen.

Dieſes Recht des ausübenden Regenten, nach ſeiner Einſicht zum allgemeinen Beſten zu handeln, auch ohne eine beſtimte Vorſchrift der Geſetze, kann eine Prärogative genannt werden. So lange daſſelbe wirklich innerhalb der Schranken ausgeübt wird, wo es in der That gültig iſt, wird auch das Volk niemals es in Zweifel ziehen, oder ſich dagegen auflehnen; denn es würde ſich hier gegen ſeine eigene Wohlfarth empören; und was ihm ſelbſt frommt,

wird auch von ihm, wo nicht immer deutlich erkannt, doch dunkel gefühlt; und wenn ja bey ihm ein Zweifel deßhalb entſteht, kann es leicht über ſein wahres Intereſſe belehrt werden.

Indeſſen dürfen auch die Prärogativen der Regenten ja nicht zu weit ausgedehnt werden, weil ſie ſonſt bey ſchlechten Fürſten einen Misbrauch zum Verderben des Stats veranlaſſen. Dies war der Fall in ſehr vielen Staten, da die Politik noch in ihrer Kindheit lag, und iſt es noch gegenwärtig in ſolchen, auf deren Einrichtung und Verwaltung die beſſere Politik keinen Einfluß gehabt hat. Hier lief oder läuft faſt die ganze Statsverfaſſung auf Prärogativen des Regenten hinaus. Wenige poſitive Geſetze finden ſtatt, und die Diſcretion und Sorge des Regenten thut das Uebrige. Dies kann nun nicht nachtheilig ſeyn, wenn die Monarchen edle Menſchen ſind, und wahrhaft väterlich regieren, oder wenn ſie ſich unbedingt der Leitung weiſer Miniſter überlaſſen. Allein wenn Unwiſſenheit, Irrthum, durch Schmeicheley erweckte oder genährte Leidenſchaften, den Regenten bewegen, ſeine Macht für eigenſüchtige Privatzwecke und nicht für das öffentliche Wohl zu verwenden; ſo wird das Volk befugt, durch beſtimte Geſetze, die Prärogativen des Regenten auf ſolche Puncte einzuſchränken, wo ſie gar nicht oder wenig ſchaden, wohl aber dem Volke nützlich werden können. Diejenigen Politiker haben ſehr falſche Begriffe von einer Statsverfaſſung, die der Abſicht derſelben entſprechen ſoll, wenn ſie das für Eingriff in die Prärogativen des Regenten erklären, was nur eine genauere Beſtimmung derſelben durch poſitive Geſetze iſt. Hierdurch wird dem Fürſten gar keines von den Rechten entriſſen,

ſen, die ihm eigentlich gebühren; ſondern es wird nur erklärt, daß die unbeſtimmte Gewalt, welche man bisher ihm und ſeinen Vorfahren überließ, um ſie zum gemeinen Beſten zu gebrauchen, keine Sache ſey, die man ihm auch für einen etwanigen Misbrauch derſelben zugeſtand. Nur das ſind Eingriffe in die Regentenrechte, wo er gehindert wird, das öffentliche Beſte zu bewirken, was er nach ſeiner bisherigen Gewalt hätte bewirken können. Man ſpricht aber oft von den Rechten der Fürſten, als ob ſie ein von dem gemeinen Beſten abgeſondertes und verſchiedenes Intereſſe hätten, und nicht vielmehr zur Erhaltung und Beförderung jenes einzig da wären. Bey dieſer Vorausſetzung betrachtet man die bürgerliche Geſellſchaft nicht als einen Inbegriff vernünftiger Geſchöpfe; ſondern als eine Heerde unvernünftiger Thiere unter der Diſpoſition eines Eigenthümers, der darüber zu ſeinem Vortheile und Vergnügen ſchalten kann, wie es ihm beliebt. Sind Menſchen ſo brutal, auf ſolche Bedingungen in eine bürgerliche Geſellſchaft zu treten; ſo ſind ſie es freylich werth, die Folgen ſolcher Prärogativen ihrer Regenten zu ertragen.

Betrachtet man indeß die Sache im Verhältniſſe zu der objectiven Vernunft, ſo ſind dergleichen Prärogativen der Regenten, wodurch die Unterthanen zu Thieren herabgewürdigt werden, gar nicht moraliſch möglich, und alſo auch nach Locke's Begriffen von den Principien des Rechts nicht rechtlich gültig. Man kann nie annehmen, daß vernünftige Weſen ſich einem Andern zu ihrem eigenen Nachtheile unterwerfen ſollten; wiewohl, wenn ſie einen guten und weiſen Regenten finden, ſie es für weder nöthig noch nützlich halten, ſeiner Macht in allen Stücken Schranken zu

 ſetzen.

ſetzen. Die gültigen Prärogativen der Regenten können alſo bloß darin beſtehen, daß das Volk es ihnen frey ſtellt, Manches nach eigener Einſicht und Willkühr zu thun, worüber das Geſetz ſchweigt, und zuweilen ſogar gegen den Buchſtaben des Geſetzes zu handeln, wenn es das gemeine Beſte erfodert; und daß es ſich dabey beruhigt, wenn ſo Etwas geſchieht. Denn ſo wie ein guter Fürſt, der das auf ihn geſetzte Vertrauen zu ſchätzen weiß, und für das Wohl ſeines Volkes beſorgt iſt, nicht zu viel Prärogativen, d.i. Macht, Gutes zu thun, haben kann; ſo giebt ein ſchwacher und ſchlechtdenkender Fürſt, der die Macht, welche ſeine Vorgänger, ohne vom Geſetze dazu autoriſirt zu ſeyn, ausübten, als eine ihm wegen ſeiner Regentenwürde von Rechtswegen zukommende Prärogative fodern wollte, die er nach ſeiner Laune und zu ſeinem Privatintereſſe benutzen könte, dem Volke nur Gelegenheit, ſein Recht zu behaupten, und jene Gewalt zu beſchränken, welche es ſtillſchweigend einräumte, ſo lange kein Misbrauch davon gemacht wurde. Locke beruft ſich zur Erläuterung und zum hiſtoriſchen Beweiſe dieſer ſeiner Behauptung auf die Geſchichte von England. Hier hatten die weiſeſten und beſten Prinzen immer die meiſten Prärogativen. Denn da das Volk bemerkte, daß die ganze Tendenz ihrer Handlungen auf das gemeine Beſte gerichtet war; ſo beſtritt es nicht, was ohne oder gegen das Geſetz zu dieſem Zwecke von ihnen geſchah. Oder wenn ja aus Verſehn oder menſchlicher Schwachheit, (da Regenten ſo gut Menſchen ſind, wie andere), jener Zweck verfehlt wurde; ſo entſchuldigte man dies mit dem guten Willen und den weiſen Abſichten des Regenten im Ganzen. Die mit dem Betragen ſolcher Regenten zufriedene und vergnügte Nation ließ ſie auch ohne

die

die geringſte Klage ihre Prärogativen ſo ſehr erweitern, wie ſie ſelbſt rathſam oder nöthig fanden, und urtheilte dabey ſehr richtig, daß dies ohne alles Präjudiz ihrer Rechte geſchähe, weil doch immer dem Endzwecke aller Geſetze, der öffentlichen Wohlfarth, gemäß von den Regenten gehandelt wurde.

Solche Regenten, ſagt Locke, haben in der That einigen Anſpruch auf uumſchränkte Gewalt aus demſelben Grunde, aus welchem man die abſolute Monarchie als die beſte Statsverfaſſung beweiſen will, weil Gott auch allein das Univerſum beherſche; denn ſolche Regenten ſind gleichſam Ebenbilder der göttlichen Weisheit und Güte. Hierauf ſtützt ſich auch die politiſche Bemerkung, die man gemacht hat; daß gerade die Regierungen guter Fürſten ſtets die gefährlichſten für die Freyheit der Völker waren. Denn wenn ihre Nachfolger, die den Stat mit anderen Geſinnungen verwalten, die Prärogativen ihrer Vorfahren ſich anmaaßten, nicht um dem Volke Gutes zu thun, wozu ſie eigentlich exiſtirten und gültig waren; ſondern um Ungerechtigkeiten gegen dasſelbe auszuüben, wozu ſie nie exiſtiren und gültig ſeyn können, da kein Menſch in der bürgerlichen Geſellſchaft ein Recht haben kann, die Uebrigen zu beleidigen; ſo mußten Beſchwerden des Volks und öffentliche Unruhen entſtehen, wobey es denn nicht ſelten erſt viel Blut koſtete, ehe das Volk ſeine urſprünglichen Rechte wieder erhielt, indem die Regenten und ihre Anhänger ſchon zu ſehr an den Beſitz der Prärogativen gewöhnt waren, und dieſen nach ihrer Meynung auf ein unbeſtreitbares Recht gründeten, ſo einleuchtend auch der Irrthum iſt, den ſie ſich in dieſem Puncte zu ſchulden kommen ließen. Es iſt ſehr mög-

möglich und vernunftmäßig, daß das Volk den Prärogativen eines Regenten keine Schranken ſetzt, ſofern ſie zum allgemeinen Beſten angewandt werden; aber es hat gewiß im Falle des Gegentheils ein Recht dazu. Die Prärogative eines Regenten iſt nichts mehr als die Gewalt dem Volke Gutes zu thun, ohne dazu durch das Geſetz autoriſirt zu ſeyn. (Prerogative is nothing but the power of doing publick good without a rule).

Die Gewalt der Könige von England, das Parlament zu einer beſtimten Zeit, an einen beſtimten Ort, und für eine beſtimte Dauer, zuſammen zu berufen, iſt allerdings eine Prärogative derſelben; aber doch mit dem Vertrauen der Nation, daß nur zu ihrem Wohle, wenn die Bedürfniſſe der Zeit, und die Umſtände es fodern, davon Gebrauch gemacht werde. Es war bey Gründung oder Beſtimmung der Conſtitution nicht vorauszuſehen, welcher Ort, und welche Jahrszeit unter allen Umſtänden die angemeſſenſten für die Verſammlung des Parlaments ſeyn würden; die Wahl wurde alſo dem ausübenden Regenten anheimgeſtellt, da dieſer nach ſeinem Verhältniſſe zum State jedesmal am beſten beurtheilen konte, was dem gemeinen Wohle entſpräche.

Man kann hier freylich die alte oft debattirte Frage aufwerfen: Wer ſoll denn Richter ſeyn, ob und inwiefern der ausübende Regent ſeine Prärogativen widerrechtlich misbrauche? Locke antwortet: Zwiſchen einer beſtehenden ausübenden Gewalt, die ſolche Prärogativen hat, und einer geſetzgebenden, deren Wirkſamkeit von dem Willen jener abhängt, iſt auf Erden kein Richter; ſo wenig wie einer zwiſchen der geſetzgebenden Gewalt und dem Vol-

Volke iſt, wenn jene einmal die Macht in die Hände bekommen hat, und ſie entweder zum Verderben des ausübenden Regenten, (wie etwa in unſern Tagen die franzöſiſche Nationalverſammlung), oder zur Unterjochung des Volks anwenden will. Dem Volke iſt hier nur das Mittel übrig, was in andern Dingen übrig iſt, wo es keinen Richter auf Erden giebt: an den Himmel zu appelliren. Dies iſt keinesweges ein immerwährender Grund zu bürgerlichen Unruhen. Denn es wirkt nicht eher, als bis der Druck des Volks ſo groß wird, daß die Majorität ihn fühlt, und ſich in die Nothwendigkeit verſetzt ſieht, die Urſachen desſelben wegzuräumen. In dieſe Gefahr werden aber weiſe Verwalter der ausübenden Macht nie kommen. Es iſt auch etwas, was ſie am meiſten vermeiden müſſen, weil es für ſie ſelbſt und für den ganzen Stat am gefährlichſten iſt.

Die Vergleichung, welche Locke zwiſchen der väterlichen, bürgerlichen (politiſchen), und deſpotiſchen Gewalt anſtellt, enthält nichts, was für die Theorie des Statsrechts überhaupt beſonders merkwürdig wäre. Allein ſeine Bemerkungen über die Gewalt eines Regenten, ſofern ſie auf Eroberung oder Uſurpation gegründet iſt, verdienen eine eigene Erwähnung.

So überzeugend auch das philoſophiſche Statsrecht lehren mag, daß alle Gewalt der Fürſten nur von der Einwilligung der Völker ausgehen könne; ſo hat man doch oft die Folgen der Kriege für Folgen von Rechtsgründen gehalten, darüber das wahre Princip der Regentengewalt vergeſſen; und ein Recht der Eroberung für ein Princip von Statsverfaſſungen ausgegeben. Und doch kann durch Eroberung eben ſo wenig

nig

nig eine rechtmäßige Regierungsform begründet werden, wie dadurch ein neues Haus entſteht, daß man ein altes niederreißt.

Locke geräth hier in eine Art von kosmopolitiſchem Enthuſiasmus. Daß ein Menſch, der eines Andern Freyheit und Eigenthum widerrechtlich angreift, durch einen ſolchen ungerechten Krieg nie ein Recht auf den Ueberwundenen gewinnen kann, giebt Jeder zu, der nicht etwa glaubt, (was keiner im Ernſte glaubt), daß Räuber eine rechtmäßige Herrſchaft über diejenigen hätten, die ſie mit Gewalt bezwingen, oder daß Menſchen an Verſprechen gebunden wären, zu denen man ſie gewaltſam nöthigt. Der ungerechte Eroberer iſt keines andern Titels werth, als welchen man dem Straßenräuber beylegt. Die Verbrechen ſind gleich, es mag ſie ein Menſch mit einer Krone auf dem Haupte, oder ein Nichtswürdiger aus dem niedrigſten Pöbel begehen. Der Rang des Verbrechers und die Menge ſeiner Anhänger machen in dem juridiſchen Unwerthe des Verbrechens keinen Unterſchied; vielmehr ſie vergrößern denſelben. Ein Unterſchied liegt nur darin, daß große Spitzbuben die kleinen beſtrafen, um ſie im Gehorſame zu erhalten, und daß man jene mit Lorbeeren und Triumphen beehrt, weil ſie zu mächtig für den ſchwachen Arm der Gerechtigkeit in dieſer Welt ſind, und die Gewalt ſelbſt in Beſitz haben, womit Verbrecher geſtraft werden.

Freylich wenn gegen gewaltthätige Räuberey oder Eroberung kein Mittel der Vertheidigung vom Schickſale gegönnt wird, ſo bleibt nichts übrig, als Geduld. Aber den Schutz, welchen die Gerechtigkeit des Himmels dem Vater nicht gewährt, den kann der Sohn bey ihr ſuchen, bis ihm die Freyheit und Rechte ſei-

ſeiner Vorfahren wieder zu Theile werden. Wirft man ein, daß dies endloſe Unruhen in den Staten verurſachen werde, ſo iſt die Antwort: Die Unruhen werden nicht größer ſeyn, als ſie in particularen Fällen ſind, wo ein gerechter Gerichtshof dem Beeinträchtigten wieder zu ſeinem Rechte verhilſt. Das Reſultat demnach iſt: Daß der Eroberer in einem ungerechten Kriege nie einen Anſpruch auf die Unterwürfigkeit und den Gehorſam der Beſiegten hat; daß im Gegentheile dieſe zu jeder Zeit ihre vorherige Freyheit von Rechtswegen durch Aufruhr wiederherſtellen können.

Angenommen aber einmal, daß der Krieg gerecht wäre, was für eine Gewalt kann denn die Eroberung über die Beſiegten geben? — Erſtlich: Der Sieger gewinnt durch ſeine Eroberung keine Gewalt über diejenigen, welche mit ihm fochten. Dieſe bleiben nicht nur freye Männer nach wie vor; ſie nehmen auch Theil an der Beute und der Eroberung, zu welcher ſie ſelbſt durch ihre Tapferkeit mitwirken. Wie könte nach Rechtsbegriffen ein Eroberer ſein Gefolge eben ſo zu Sclaven machen, wie die Beſiegten? Diejenigen, welche die abſolute Monarchie auf das Recht des Schwerdtes gründen, machen ihre Helden zu Stiftern von Monarchieen; vergeſſen aber dabey, daß ſie nothwendig Offiziere und Soldaten haben mußten, die an ihrer Seite kämpften, und denen ein Antheil an den eroberten Ländern und der Herrſchaft darüber gebührt. Locke wendet dieſes auf die Behauptung einiger Politiker unter ſeinen Landsleuten an, welche das Recht der abſoluten Herrſchaft der Engliſchen Könige aus der Eroberung der Normänner unter Wilhelm dem Eroberer herleiteten, und widerlegt dieſelbe. Wird inzwiſchen auch die obige Frage bloß und eigentlich auf

auf die Beſiegten eingeſchränkt; ſo hat dennoch der Sieger nur eine abſolute Gewalt über das Leben derer unter den Beſiegten, die es durch den ungerechten Krieg verwirkten; nicht aber über das Leben und die Güter derer, die nicht mit in den Krieg verwickelt waren, und ſogar nicht unbedingt über die Güter derer, die wirklich an dem Kriege Theil hatten. Die letztern müſſen als ſolche betrachtet werden, welche in den Misbrauch der Gewalt zu dem ungerechten Kriege nicht einwilligten, alſo auch daran völlig unſchuldig ſind. Das Volk gab ſeinem Regenten nie die Gewalt, eine Ungerechtigkeit zu begehen; folglich auch nicht die, einen ungerechten Krieg zu führen. Man kann jenem alſo oder einzelnen Individuen die Grauſamkeit nicht zur Laſt legen, die etwa in einem ungerechten Kriege begangen wurde, außer ſoferne ſie perſönlich und abſichtlich dieſelbe verſchuldeten. Der Regent kann ja auch gegen Einzelne von ſeinem eigenen Volke grauſam ſeyn; das haben die Uebrigen nicht zu verantworten; ſie gaben ihm hierzu eben ſo wenig ein Recht, wie zu einem ungerechten Kriege gegen Auswärtige. Eroberer machen zwar ſelten einen Unterſchied dieſer Art; ſie willigen ein, daß die Verwüſtung des Krieges Schuldige und Unſchuldige treffe; aber dadurch wird das Recht nicht geändert, das ſich nur auf die Schuldigen erſtreckt. Gegen die übrigen Einwohner des Landes, welche den Sieger nicht beleidigt haben, hat dieſer kein größeres Recht, als er gegen alle andere Völker hat, die mit ihm im Frieden leben.

Die Gewalt des Siegers über ſeine wirklichen Feinde in einem gerechten Kriege iſt völlig deſpotiſch. Er hat ein abſolutes Recht

über

über das Leben derſelben, und kann es ihnen nehmen, weil ſie durch die Feindſeligkeit, welche ſie gegen ihn ausübten, dasſelbe verwirkt haben. Aber er hat darum noch kein Recht auf ihre Güter. Dies ſcheint beym erſten Blicke paradox, weil es der gemeinen Praxis ſo ſehr widerſpricht; da ſich die Sieger gewöhnlich ſchlechthin ein Eigenthum der Länder und der darin befindlichen Güter anmaaßen, die ſie eroberten. Die Praxis, ſo mächtig und allgemein herſchend ſie auch ſeyn mag, iſt jedoch ſelten die Regel des Rechts. Freylich findet in jedem Kriege eine Verbindung von Gewaltthätigkeit und Beſchädigung ſtatt; und der angreifende Theil kann nicht wohl das Land unbeſchädigt laſſen, auch wenn er nur Gewalt gegen die Perſonen gebraucht, mit denen er Krieg führt. Aber es iſt doch immer nur die Gewaltthätigkeit, worin der eigentliche Krieg beſteht. Alſo können auch die Folgen des Sieges ſich nur auf die Perſonen, und nicht auf die Güter erſtrecken.

Ferner die Beleidigungen von Seiten des Vaters ſind nicht Beleidigungen von Seiten der Kinder; dieſe können bey aller Ungerechtigkeit des Vaters ſehr vernunftmäßig und friedlich handeln; der Vater alſo kann durch ſeine Beleidigungen und Grauſamkeiten nur ſein eigenes Leben verwirken; aber dadurch werden ſeine Kinder nicht zugleich den Folgen der Ahndung ausgeſetzt. Die Natur, welche die Erhaltung der Menſchen bezweckt, ſo lange es möglich iſt, hat die Güter des Vaters auch den Kindern beſtimmt, und ſie gehören dieſen troz aller Verbrechen, die ihr Vater begieng. Geſetzt daß ſie durchaus nicht ſich in den Krieg miſchten, entweder wegen ihrer Jugend, oder Abweſenheit, oder aus freyer Willkühr; ſo haben ſie auch nichts gethan,

than, wodurch ſie dieſelben verwirkten; und der Eroberer hat durchaus kein Recht, ſie ihnen aus dem Grunde zu nehmen, weil er den Vater beſiegte, der Gewaltthätigkeiten gegen ihn ausübte. Er kann vielleicht ein Recht haben, ſich für die Verwüſtungen zu entſchädigen, die er durch den Krieg erlitt, und auch die Koſten ſeiner Vertheidigung davon zu beſtreiten; ein Recht, welches gleichwohl auch ſeine Schranken hat; aber die Güter ſchlechthin einzuziehen, iſt er keinesweges befugt. Hingegen das Leben kann er allerdings dem Vater nehmen, weil dieſer ſeinerſeits feindſelig gegen das Leben des Siegers zu Werke gieng. Locke erläutert dieſe ſeine Behauptung noch durch ein ſehr paſſendes Beyſpiel. Ich bin berechtigt einen Straßenräuber zu tödten, der mich anfällt; aber ich habe kein Recht, ihm ſein Geld zu nehmen und ihn laufen zu laſſen, (obgleich dies Verfahren an ſich ſelbſt milder zu ſeyn ſcheint); denn dies würde Straßenräuberey von meiner Seite ſeyn. Nicht anders iſt das Verhältniß des Siegers zu dem Leben des beſiegten Feindes und den Gütern desſelben. Demnach das Recht des Siegers in einem gerechten Kriege erſtreckt ſich nur auf das Leben der Feinde, nicht auf ihre Güter, außer was die Entſchädigung für die erlittenen Beeinträchtigungen und die Kriegskoſten anbelangt. Dieſe können und dürfen von den Gütern der Beſiegten genommen werden.

Locke meynt nun, daß wenn auch die Koſten des Krieges aufs genaueſte angeſchlagen werden, dieſe doch niemals ſo hoch ſich belaufen könten, daß der Sieger dadurch ein Eigenthum am Landgebiete des Feindes bekäme; indem die beweglichen Güter des Feindes hinreichend ſeyen, die Entſchädigungs- und

Krie-

Kriegeskoſten zu beſtreiten. Die Beeinträchtigungen, welche der Krieg nach ſich zog, können kaum den Werth irgend eines beträchtlichen Landſtrichs haben. Sie beſtehn höchſtens darin, daß die Producte des Bodens oder die Erzeugniſſe der Induſtrie auf zwey, drey Jahre — denn mehr Jahre hindurch pflegt es nicht zu geſchehn — geraubt oder vernichtet werden. Denn wenn der Feind Geld und andere Reichthümer oder Schätze wegnimt; ſo ſind dies keine natürliche Güter; ſie haben bloß einen eingebildeten Werth, den ſie nicht der Natur verdanken. Nun iſt aber der Ertrag des Bodens, ſelbſt von mehr Jahren, durchaus nicht am Werthe zu vergleichen mit dem beſtändigen erblichen Beſitze eines Landes, das durchaus angebaut iſt; denn freylich kann ein jähriger Ertrag mehr werth ſeyn, als unangebautes Land von demſelben Umfange mit jenem, von welchem der Ertrag gewonnen wurde; allein aus dem unangebauten Lande pflegen ſich auch die Eroberer nicht viel zu machen. Demnach keine Beeinträchtigung, die Völker von einander leiden, kann einem Eroberer das Recht geben, die ganze Nachkommenſchaft der Beſiegten außer den Beſitz ihres Landeigenthums zu ſetzen. Der Sieger wird zwar immer geneigt ſeyn, ſich für den Herrn desſelben zu halten, und der Zuſtand der Beſiegten bringt es mit ſich, daß ſie ihm ſein vermeyntes Recht nicht ſtreitig machen können; wenn dies aber allein der Grund der Herrſchaft des Siegers iſt, ſo hat er doch keine gegründetere Anſprüche, als diejenigen, welche die Macht dem Stärkern über den Schwächern giebt, d. i. er hat gar keine gerechte Anſprüche.

Das Reſultat aus dem ganzen obigen Raiſonnement iſt, daß die Regierungsverfaſſung, welche ein

Sieger Ueberwundenen auflegt, erſtlich für dieſe keine Verbindlichkeit hat, wenn ſein Krieg nicht gerecht war, oder wenn ſie nicht an dem Kriege gegen ihn Theil nahmen; daß ſie zweytens ſich nur mit Recht auf die Perſonen der Ueberwundenen erſtrecke, falls dieſe wirklich feindſelig gegen den Sieger handelten, nicht auf die Güter derſelben, außer was zur Entſchädigung für erlittene Beeinträchtigungen und für die Kriegskoſten gehört; daß ſie endlich auch in dem letztern Falle doch die Kinder der Ueberwundenen nicht verbinde, die alſo niemals durch die Eroberung weder ihre perſönliche Freyheit, noch ihre Güter verlieren können.

Gegen dieſe Reſultate Locke's dürften ſich wohl ſehr gegründete Einwürfe vorbringen laſſen. Ueberhaupt fand er ſich hier in Schwierigkeiten verwickelt, die auch die neuere Völkerrechtstheorie noch nicht ganz befriedigend gelöſt hat. Die von ihm gegebene Entſcheidung iſt mehr erſchlichen, als erwieſen. Sie fließt aus Prämiſſen, die nicht zugeſtanden werden können. Eine umſtändliche Kritik iſt nicht dieſes Orts. Ich will nur ein paar allgemeine Gegenbemerkungen hinzufügen. Daß ein Sieger gegen die Individuen eines Volks, die nicht an dem Kriege deſſelben Theil nahmen, weil der Krieg wider ihren Willen, obgleich verfaſſungsmäßig, geführt wurde, kein Kriegsrecht habe, iſt falſch. Die Individuen, ſofern ſie einmal ihren Privatwillen dem allgemeinen Willen des Volks untergeordnet haben, müſſen auch die Folgen dieſer Unterordnung tragen. Wenn alſo ihr Volk einen ungerechten Krieg führte, ſo können ſie nicht von den nachtheiligen Wirkungen, die der Sieg des Gegners für das Volk im Ganzen betrachtet hat, ausgeſchloſ-

ſchloſſen ſeyn, wenn ſie auch ſelbſt für ihre Perſonen mit dem Kriege höchſt unzufrieden waren, und ſich gar nicht durch irgend eine Handlung in denſelben miſchten. Sonſt würde der ſonderbare Widerſpruch entſtehen, daß ein Volk im Ganzen Feind eines andern wäre, und in ſeinen Individuen mit dieſem in freundſchaftlichen oder gleichgültigen Verhältniſſen lebte. Vielmehr die Folgen des Sieges, den ein feindliches Volk gewinnt, ſo wie ſie das Volk im Ganzen treffen, treffen ſie auch die Individuen. Durch die Errichtung der ſtehenden Heere, wobey die übrigen Mitglieder eines Volks für wehrlos gelten, iſt freylich ein verſchiedenes Verhältniß der Individuen kriegführender Völker entſtanden; allein kein Verhältniß der Art, wodurch die Individuen, die nicht an dem Kriege Theil nehmen, gänzlich von dem Rechte des Siegers eximirt würden.

Räumte Locke in dem erſten Reſultate dem Sieger zu wenig Recht gegen ein überwundenes Volk in einem gerechten Kriege ein; ſo legt er ihm in dem zweyten ein größeres Recht bey, als ihm gebührt. Auf das Leben der Feinde bekomt der Sieger nie ein Recht weiter, als zu ſeiner Vertheidigung und Sicherheit nothwendig iſt. Wenn der grauſamſte Feind ſich als überwunden ergiebt, und nicht weiter ſchaden kann, darf ihm das Leben nicht genommen werden. Eine Ermordung der Feinde aus einem Rechte der Vergeltung würde Rache ſeyn, und dieſe iſt unerlaubt. Locke ſpricht zwar bloß davon, daß die Perſonen der Feinde der Gnade und Diſcretion des Siegers überlaſſen ſind, wobey er die Humanität deſſelben vorausſetzt, daß er ſie nicht ohne rechtfertigende und dringende Urſachen niedermetzeln laſſen werde.

Hier iſt aber nicht die Rede von der Humanität des Siegers, ſondern von ſeinem Rechte auf das Leben überwundener Feinde, und dieſes Recht läßt ſich nicht behaupten. Sonſt würden ſich viele Grauſamkeiten barbariſcher Sieger zum mindeſten juridiſch rechtfertigen laſſen, die doch auf keine Weiſe zu rechtfertigen ſind.

Am umſtändlichſten und eifrigſten hat Locke das dritte Reſultat darzuthun geſucht, was auch an ſich ſelbſt das paradoxeſte iſt, und, wie er ſelbſt zugab, aller Erfahrung widerſpricht: daß der Sieger in einem gerechten Kriege keine gültige Anſprüche auf die Güter der Ueberwundenen habe, weil, wenn die Väter dieſe auch verwirkt hätten, ſie doch nicht von den Kindern verwirkt wären, und, da der Sieger bloß Entſchädigung für erlittene Beeinträchtigungen und für Kriegskoſten fodern dürfe, die Occupirung des angebauten Bodens zum Eigenthume am Werthe niemals mit jenen in Proportion ſtehe. Allein dies Reſultat iſt dennoch von ihm nicht erhärtet. Es wird dabey ein natürliches Erbrecht angenommen, welches Locke nach ſeinem Grundſatze von der Pflicht der Menſchen zur Selbſterhaltung, deren ſie ſich nie entäußern können, und die für die Kinder das Eigenthum der Güter ihrer Vorfahren fodert, für ſchlechthin gültig hielt; welches aber doch aus dieſem Grundſatze gar nicht folgt. Es giebt im Naturſtande kein natürliches Erbrecht. In einem poſitiven State kann dieſes durch ein Geſetz eingeführt ſeyn; allein ein feindliches Volk, das mit jenem State im Naturſtande ſich befindet, braucht dieſes poſitive Geſetz gar nicht anzuerkennen. Wenn alſo die Väter die Güter verwirkt haben, ſo haben die Kinder kein Recht daran. Locke iſt hier ſelbſt inconſequent. Er hatte vorher geäußert, daß die Väter

über ihre Güter ſchalten könten, wie ſie wollten; ſie könten den Beſitz derſelben an gewiſſe Bedingungen knüpfen, die ſich die Kinder gefallen laſſen müßten; und er würde auch nicht haben leugnen können, daß ſie die Güter hätten verkaufen, und das Geld verſchwenden können; was doch alles nicht recht möglich wäre, wenn eine gleichſam nothwendige Erbſchaft der Kinder von den Gütern der Vorfahren ſich behaupten ließe, wie ſie doch behauptet werden müßte, wenn die Väter in der That niemals in einem ungerechten Kriege ihre Güter den Kindern ſollten verwirken können.

Daß dem Sieger bloß ein Recht auf die Güter der Ueberwundenen zuſtehe, ſofern erlittene Beeinträchtigungen und Kriegskoſten damit zu entſchädigen wären, iſt falſch. Der Sieger hat auch ein Recht, die Beleidiger zu ſtrafen, und darf ihnen zur Strafe ihre Güter nehmen. Er hat ein Recht, ſich für die Zukunft zu ſichern, und kann auch deßwegen ihnen die Güter, als die Mittel ihm zu ſchaden, entziehen. Er hat dabey nur die Pflicht, für ihren künftigen nothdürftigen Unterhalt zu ſorgen. Die Proportion zwiſchen dem Werthe der erlittenen Beeinträchtigung und Kriegskoſten, und dem Werthe des beſtändigen Eigenthums am angebauten Boden, ſchlägt Locke auch zu groß oder gering einſeitig an. Der Werth des Bodens hat einen gewiſſen laufenden Preis, und da dürfte es ſich oft ereignen, daß der Verluſt und Aufwand eines Volks bey einem Kriege nicht mit ganzen Provinzen bezahlt würde. Hätte Locke die Koſtbarkeit der neuern Kriege ſeiner Nation kennen gelernt, würde er vermuthlich anders hierüber geurtheilt haben. Für die Summe, welche der Zuwachs der Engliſchen Nationalſchuld durch den letzten Krieg allein beträgt, dürfte ſich ſchon eine anſehnliche Provinz kaufen laſſen.

Locke unterſcheidet von der Eroberung durch einen Fremden noch die Uſurpation. Dieſe iſt Eroberung durch einen Einheimiſchen (domeſtick conqueſt), nur mit dem Unterſchiede, daß der Uſurpator nie ein Recht für ſich hat, da es keine Uſurpation iſt, wenn Jemand ſich in Beſitz deſſen ſetzt, was ihm von Rechtswegen zukomt. Die Uſurpation iſt nur eine Veränderung der herſchenden Perſonen, nicht der Formen und Geſetze der Regierungsverfaſſung. Dehnt der Uſurpator ſeine Gewalt über das hinaus, was rechtmäßigen Fürſten oder Statsregenten gebührt, ſo verbindet ſich mit der Uſurpation zugleich Tyranney.

Von allen Regierungsformen iſt das Recht der Ernennung oder Beſtimmung der regierenden Perſonen ein ſo natürliches und nothwendiges Beſtandſtück, daß keine Regierungsform ohne daſſelbe ſeyn kann. Es hat ebenfalls ſeinen Urſprung vom Volke. Die Anarchie iſt ſo gut, wie keine Statsverfaſſung; und es iſt Anarchie, wenn eine monarchiſche Regierungsform angeordnet, aber nicht zugleich beſtimt wird, wie der Monarch ernannt werden ſolle. Daher iſt auch von allen Völkern bey Errichtung ihrer Statsverfaſſungen die Methode der Ernennung derer feſtgeſetzt, welche Antheil an der Regierung haben ſollten. Wer ſich nun eine Regierungsgewalt anmaaßt auf einem andern Wege, als welchen die Geſetze des Stats vorſchreiben, hat kein Recht auf Gehorſam, auch falls er im Uebrigen die Statsform unverſehrt erhielte; weil er nicht die Perſon iſt, welche das Volk durch ſeine Einwilligung zum Regenten beſtimte. Weder der Uſurpator ſelbſt, noch ſeine Nachkommen, können daher jemals ein Recht auf die Statsgewalt fodern.

Giebt es kein Recht auf Uſurpation, ſo giebt es noch weniger eines auf Tyranney, oder auf die Uebung einer Gewalt gegen das Volk, die über alles Recht hinausgeht. Jeder Fürſt aber iſt ein Tyrann, welcher von der in ſeinen Händen befindlichen Gewalt einen Gebrauch macht, der nicht zum Beſten des Volks, ſondern nur zu ſeinem eigenen Privatvortheile, gereicht. Um jeden zu widerlegen, der an dieſer Wahrheit zweifeln könte, weil ſie ein geringer Unterthan ſagt, führt Locke die eigene Erklärung Königs Jacob's I. an das Engliſche Parliament vom J. 1603 an, die jene Wahrheit ausſpricht; (wiewohl es bekantlich mit dergleichen Erklärungen und Zuſicherungen der Fürſten an Völker oder Landſtände nicht immer ſo recht ernſtlich gemeynt ſeyn ſoll, und unglaubige Politiker ſie deßwegen für redneriſche Blumen (façons de parler) zu halten pflegen).

Es iſt ein grober Irrthum, wenn man wähnt, daß die Tyranney bloß den Monarchieen eigen ſey. Jede andere Statsform iſt ihr eben ſo gut, und oft in einem ungleich größerem Maaße unterworfen. Es gab nicht minder dreyßig Tyrannen zu Athen, als Einen zu Syrakus, und die Herrſchaft der Decemvire zu Rom war nichts beſſer, als Tyranney. Ueberhaupt wo das Geſetz aufhört zu herſchen, und die Handlungen des Regenten zum Verderben der Unterthanen das Geſetz überſchreiten, da beginnt die Tyranney. Die Obrigkeit hört auf, Obrigkeit zu ſeyn, ſobald ſie das Geſetz überſchreitet, und die Unterthanen dürfen ſich alsdenn ihr widerſetzen, wie ſie ſich jedem Andern widerſetzen dürfen, der ihre Rechte gewaltſam antaſtet. Man nimt ja dieſe Regel bey den

niedern Magiſtratsdienern an; warum nicht auch bey der höhern und höchſten Obrigkeit? In England darf eben der Diener der Obrigkeit, der Jemanden auf der Straße ergreifen darf, wie ein Dieb und Räuber behandelt werden, ſobald er in das Haus desſelben wider deſſen Willen eindringt, ob er gleich den gerichtlichen Befehl hat, Jenen zu verhaften, und dieſen Befehl auf offener Straße ausführen könte. Dieſelbe Befugniß der Unterthanen muß in ähnlichen Fällen auch gegen die höchſte Obrigkeit gelten.

Aber darf ſich der Unterthan jedesmal, wenn er ſich von dem Regenten beeinträchtigt glaubt, ſollte auch in der Wirklichkeit höchſt gerecht gegen ihn verfahren ſeyn, ſich den Befehlen und Maaßregeln des Regenten widerſetzen? Wollte man dieſe Befugniß zugeſtehn, würde man alle Regierung unmöglich machen, und ſtatt der Gerechtigkeit und Ordnung nichts als Anarchie und Verwirrung bewirken. Locke antwortet: Die Gewalt ſoll nur einer ungerechten und ungeſetzmäßigen Gewalt entgegengeſetzt werden, und wer ſich in einem andern Falle gegen die Obrigkeit empört, zieht ſich die Verdammung von Gott und Menſchen zu. Daher iſt gar keine Gefahr oder Verwirrung im State von jener Maxime zu fürchten, wiewohl dies oft behauptet wird.

Dazu komt, daß erſtlich in vielen Staten die Perſon des Regenten durch das Geſetz geheiligt iſt, ſo daß, was er auch befehlen oder thun mag, ſeine Perſon von aller gerichtlichen Unterſuchung und Beſtrafung, von aller Gewaltthätigkeit frey iſt. Aber es darf doch illegalen Handlungen ſubalterner Obrigkeiten Widerſtand geleiſtet werden, die etwa von dem

Regen=

Regenten zu jenen beauftragt ſind, wenn er nicht offenbar ſich in den Zuſtand des Krieges mit ſeinen Unterthanen verſetzen, die Statsverfaſſung auflöſen, und jedem Unterthan die Rechte wieder geben will, die derſelbe im Naturſtande hatte. Folgende Worte Locke's könten zu unſerer Zeit geſchrieben zu ſeyn ſcheinen: For of ſuch things who can tell, what the end will be? *And a Neighbour Kingdom has ſhewed the world an odd Example.* In allen andern Fällen, ſo lange die Verfaſſung beſteht, iſt die geheiligte Perſon des Regenten geſichert. Auch können die Beeinträchtigungen, welche er ſelbſt perſönlich den Unterthanen zufügt, ſich nicht oft ereignen, und nicht weit erſtrecken. Durch eigene Kraft kann der Regent die Geſetze nicht ſchlechthin umſtoßen, und die Maſſe des Volks unterdrücken. Iſt ja ein Fürſt ſchwach oder bösartig genug, es zu verſuchen, und einzelne Menſchen unverdienterweiſe unglücklich zu machen; ſo iſt es doch beſſer, daß dieſe leiden, oder der Gefahr ausgeſetzt ſind, als daß das Haupt des Stats bey jeder Gelegenheit der Gewaltthätigkeit von Seiten beleidigter oder ſich für beleidigt haltender Unterthanen ausgeſetzt ſey, wobey der innere Friede nie beſtehen kann.

Zweytens erſtreckt ſich das erwähnte Privilegium bloß auf die Perſon des Königs. Es können alſo demungeachtet diejenigen, welche eine unrechtmäßige Gewalt üben, die das Geſetz nicht autoriſirt, in Anſpruch genommen werden. Die Autorität des Königs gründet ſich nur auf das Geſetz, und er kann folglich Niemanden berechtigen, gegen das Geſetz zu handeln. Der Befehl, den eine ſubalterne Obrigkeit vom Könige geſetzwidrig bekäme, iſt nicht verbindlicher und bedeutender, als wenn dieſe ihn von irgend einer anderen Privatperſon erhalten hätte.

Sogar drittens bey der Vorausſetzung, daß die Perſon des Regenten nicht geheiligt wäre, würde dennoch die Behauptung eines rechtmäßigen Widerſtandes gegen unrechtmäßige Gewalt der Obrigkeit weder den Regenten, noch den Stat, bey jeder geringfügigen Gelegenheit in Gefahr ſetzen. Denn wo die beeinträchtigte Partey durch die Appellation an das Geſetz entſchädigt werden kann, da wird es keiner Gewalt bedürfen, die nur in den Fällen nothwendig wird, wo man Jemanden verhindert, zu dem Geſetze ſeine Zuflucht zu nehmen. Einen Räuber, der mir auf der Heerſtraße den Geldbeutel abfodert, bin ich befugt auf der Stelle zu tödten, und wenn in dem Beutel nur wenig Groſchen ſich befänden. Einen Schuldner, der mir ein Darlehn von mehr tauſend Thalern zurückzuzahlen verweigert, bin ich nicht befugt zu tödten, oder perſönlich mit Gewalt zur Zahlung zu zwingen, weil ich hier die Hülfe des Geſetzes in Anſpruch nehmen kann.

Aber endlich viertens, auch wenn eine Obrigkeit geſetzwidrige Handlungen gewaltſam ausübt, und die Hülfe des Geſetzes durch eben dieſelbe Gewalt der Obrigkeit verhindert wird; ſo wird dennoch das Recht ihr zu widerſtehn bey einem ſo offenbar tyranniſchen Verfahren, nicht leicht, am wenigſten bey geringfügigen Veranlaſſungen, den Stat beunruhigen. Dies Recht des Widerſtandes beziehe ſich ja nur auf Verhältniſſe von Individuen gegen die Obrigkeit, und jene werden nicht Gebrauch davon machen zu einem Streite mit dieſer, wo ſie gewiß überzeugt ſind, daß ſie den Kürzern ziehen, und noch unglücklicher werden, als ſie vorher waren. Einer oder wenige können die Sicherheit des Stats nicht gefährden; das übrige

Volk

Volk bedauert ſie, wenn die Regierung ſie ungerecht behandelt; aber da es ſelbſt nicht weiter dabey intereſſirt iſt; ſo hütet es ſich wohl, daß es ihnen bey der Widerſetzung gegen die Obrigkeit thätigen Beyſtand leiſtet. Kleine tumultuariſche Auftritte haben auf die Ruhe des Stats im Ganzen keinen Einfluß. Ein Anderes iſts, wenn die Illegalität des Verfahrens der Regierung die Majorität des Volks angeht, und dieſe bewogen wird, ſich aufzulehnen. Dann iſt aber auch gewiſſermaßen ſchon die ganze Statsverfaſſung als aufgelöſt zu betrachten, wenn nicht der Ungerechtigkeit vom Regenten ſchleunig abgeholfen wird.

Den Beſchluß der statsrechtlichen Unterſuchung Locke's machen einige Bemerkungen über die Auflöſung von Statsverfaſſungen, oder die ſogenannten Revolutionen. Man muß hier vorläufig unterſcheiden zwiſchen einer Auflöſung der Geſellſchaft und einer Auflöſung der Statsverfaſſung. Eine politiſche Geſellſchaft entſteht durch die Einwilligung der Menſchen, ſich mit andern zu Einem Körper zu verbinden, und mit ihnen nach Einem Willen zu handeln: eine Verbindung und Handelnsweiſe, welche im Naturſtande nicht obwaltet. Die gewöhnlichſte und auch faſt einzige Art, dieſe bürgerliche Vereinigung aufzulöſen, iſt durch Angriff und Unterjochung einer feindlichen Macht. Hier kann ſich die Geſellſchaft nicht als Ein ganzer und unabhängiger Körper erhalten; die Vereinigung der Individuen hört alſo auf; jeder kehrt in den Zuſtand zurück, worin er ſich vorher befand, und ſorgt für ſeine eigene Sicherheit durch Verbindung mit irgend einer anderen Geſellſchaft, ſo gut er kann. Iſt die Geſellſchaft aufgelöſt, ſo kann ſich natür-

natürlicherweiſe auch die Verfaſſung derſelben nicht behaupten. So rottet das Schwerdt des Eroberers oft Statsverfaſſungen mit der Wurzel aus, und er zertrümmert die Geſellſchaft, indem er den großen Haufen der Unterthanen dem Schutze und der Abhängigkeit von der Geſellſchaft entzieht, die ſie gegen Gewalt ſchützen ſollte.

Außer dieſer Auflöſung von Statsverfaſſungen, welche von äußeren Urſachen herrührt, giebt es auch ſolche, die aus innerem Urſachen entſpringen. Die erſte innere Urſache von Statsrevolutionen iſt eine Veränderung der geſetzgebenden Gewalt. Da der Stat im Innern ein Zuſtand des Friedens ſeyn ſoll, deſſen Exiſtenz auf der Wirkſamkeit der Geſetze beruht; ſo iſt die geſetzgebende Gewalt auch als die Seele zu betrachten, welche dem Statskörper Form, Leben und Einheit mittheilt, und durch deren Einfluß Sympathie und Zuſammenhang unter den einzelnen Gliedern des Ganzen hervorgebracht wird. Wird daher die geſetzgebende Gewalt aufgehoben oder zerſtört, ſo iſt auch die Auflöſung und der Tod dieſes beſtimten Statskörpers eine unvermeidliche Folge. Die bürgerliche Geſellſchaft hört alsdenn auf, der bisherigen Regierung überhaupt unterworfen zu ſeyn, und kann nach freyer Einſicht und Willkühr eine neue anordnen.

Locke beſtimt die Fälle, wo in Anſehung der geſetzgebenden Gewalt revolutionirt wird, noch genauer, vornehmlich in Beziehung auf die Engliſche Conſtitution. Seine Theorie läßt ſich aber auch leicht auf andere Verfaſſungen anwenden.

Man

Man denke ſich, daß die geſetzgebende Gewalt von der Concurrenz dreyer verſchiedener Perſonen abhange: 1) einem einzelnen erblichen Regenten (König), der beſtändig die höchſte ausübende Gewalt, und zugleich das Recht hat, die beyden andern Theilnehmer an der geſetzgebenden Gewalt innerhalb gewiſſer Zeiträume zuſammen zu berufen, oder zu entlaſſen; 2) eine Verſammlung des erblichen Adels (Oberhaus, Haus der Lords); 3) eine Verſammlung durch das Volk gewählter temporärer Repräſentanten (Unterhaus, Haus der Gemeinen).

Hier erhellt, daß 1) wenn eine einzelne von dieſen drey Perſonen, etwa der Regent, ihren Privatwillen zum Geſetze machen, und folglich die ganze geſetzgebende Gewalt darſtellen will, die letztere alsdenn revolutionirt werde. Wenn der König von England ohne das Parlament, oder dieſes ohne den König, neue Geſetze macht, die nicht von der Concurrenz beyder herrühren, welche das Volk als weſentliche und nothwendige Bedingung der von ihm autoriſirten geſetzgebenden Gewalt conſtituirte; oder wenn ſie alte gültige Geſetze umſtoßen; ſo verleugnen und zerſtören ſie die beſtehende legislative Gewalt, und ſetzen eine neue an deren Stelle.

2) Wenn der Regent die beyden anderen Perſonen der geſetzgebenden Gewalt hindert, ſich zur gehörigen Zeit zu verſammeln, oder wenn er ihre freye Thätigkeit für verfaſſungsmäßige Zwecke hemmt und unterdrückt; ſo revolutionirt er. Jene beyden anderen Perſonen müſſen nothwendig auch das Recht haben, frey zu debattiren, und mit der erfoderlichen Muße zu vollenden, was ſie für die Wohlfarth des

Stats

Stats nöthig erachten. Wird ihnen dieſe Freyheit und Muße genommen, ſo iſt dies eben ſo gut, als ob man die ganze geſetzgebende Gewalt vernichtete.

3) Wenn durch die willkührliche Macht des Regenten die Wähler oder Wahlarten der Repräſentanten des Volks verändert werden, wider den Willen und das gemeinſame Intereſſe des Volks; ſo wird die geſetzgebende Gewalt revolutionirt. Denn wenn Andere wählen, als die, welche das Volk urſprünglich dazu autoriſirt hat; oder wenn ſie nicht auf die verfaſſungsmäßige Art wählen; ſo ſind die gewählten Repräſentanten nicht wirklich diejenigen, welche das Volk gewählt wiſſen wollte.

Daß in allen den obigen Fällen die Auflöſung der Statsverfaſſung dem Regenten zugerechnet werden könne, iſt einleuchtend. Denn er hat die Macht, den Schatz, und die Beamten des Stats unter ſeinem Befehle; und da er ſich ſelbſt nicht ſelten überredet oder durch Schmeichler überredet wird, daß er als Regent über alle Einſchränkung erhaben ſey; ſo iſt er auch allein im Stande, zu ſolchen Revolutionen Vorſchritte zu thun, und zwar unter dem Vorwande einer geſetzmäßigen Autorität; und er kann alle diejenigen, welche ſich ihm zu widerſetzen wagen, als unruhige aufrühriſche Köpfe und Feinde der Regierung gewaltſam abſchrecken und unterdrücken. Keine andere Perſon, oder auch das Volk, iſt im Stande, in der beſtehenden Verfaſſung durch ſich ſelbſt eine Revolution der geſetzgebenden Gewalt zu verſuchen; es müßte denn durch offenbare Rebellion geſchehen, die ſich aber nicht ſo, wie die Machination des Regenten, verſtecken kann. Ferner bey der oben vorausgeſetzten Statsform, da der Regent die Macht hat, die bey-

den

den anderen Perſonen der geſetzgebenden Gewalt zu entlaſſen, und ſie dadurch in den Stand der Privatunterthanen zu verſetzen; ſo können ſie nie in Oppoſition mit ihm ſeyn, oder durch ein Geſetz ohne ſeine Beyſtimmung die geſetzgebende Gewalt ändern, da ſeine Einwilligung immer nöthig iſt, um ihren Beſchlüſſen die erfoderliche Sanction zu geben. Inzwiſchen ſo weit etwa auch die beyden anderen Perſonen der geſetzgebenden Gewalt dazu beytragen, die Statsverfaſſung zu verderben, können ſie in dieſem Stücke Verbrechen begehen, und zwar die größten, die ein Bürger gegen den andern begehen kann.

Es giebt noch eine Art, wodurch eine Statsverfaſſung wie die oben vorgezeichnete aufgelöſt werden kann. Dieſe iſt, wenn der Inhaber der höchſten ausübenden Gewalt ſein Amt vernachläſſigt, ſo daß die bereits gemachten Geſetze nicht weiter in Ausübung gebracht werden. Dies heißt Alles nach und nach in Anarchie verwandeln, und ſo wirklich die Statsverfaſſung auflöſen. Die Geſetze werden nicht bloß um ihrer Exiſtenz willen gemacht, ſondern um ausgeübt zu werden; ſie ſollen bewirken, daß jedes Glied des politiſchen Körpers an ſeiner Stelle ſey, und ſeine Schuldigkeit thue; ſobald die Wirkſamkeit derſelben alſo aufhört, hört auch offenbar die Regierungsform auf, und das Volk wird ein verworrener Haufen ohne Ordnung oder Zuſammenhang. Wo demnach keine Verwaltung der Juſtiz mehr ſtatt findet, um die Rechte der Bürger zu ſichern; wo die höchſte Gewalt nicht gebraucht wird, um die Macht des Stats zur Sicherheit desſelben anzuwenden, und für die nothwendigen Bedürfniſſe des Publicums zu ſorgen; da iſt keine Regierungsform weiter übrig; und können die Geſetze nicht

nicht ausgeübt werden, ſo iſt es damit einerley, als wenn gar keine Geſetze da wären. Ein Stat ohne Geſetze iſt noch ein für die Politik zu erfindendes Geheimniß; deſſen Erfindung aber auch nach der Natur der menſchlichen Geſellſchaft nie möglich iſt.

In allen den Fällen, wo die Regierung aufgelöſet wird, hat das Volk die Freyheit, für ſich ſelbſt zu ſorgen, und eine neue von der vorherigen verſchiedene geſetzgebende Gewalt zu errichten, durch Veränderung der Perſonen und der Form, wie es ſeiner Sicherheit und Wohlfarth gemäß hält. Die bürgerliche Geſellſchaft kann niemals durch die Fehler Anderer das angebohrne und urſprüngliche Recht der Selbſterhaltung verlieren. Dieſe Selbſterhaltung beruht aber lediglich auf einer beſtimten geſetzgebenden Gewalt und einer unparteyiſchen Ausübung der Geſetze, welche von jener beſchloſſen wurden.

Der Zuſtand des Menſchengeſchlechts iſt jedoch ſo traurig nicht, daß die Geſellſchaft nicht eher Mittel zu ihrem Wohle anwenden könte, als bis es zu ſpät iſt. Zu ſagen: Das Volk dürfe für ſich ſelbſt ſorgen durch Errichtung einer neuen geſetzgebenden Gewalt, wenn die alte durch tyranniſche Unterdrückung und Herſcherkünſte vernichtet, oder von einer fremden Gewalt unterjocht iſt, heißt eben ſo viel als: Das Volk dürfe Hülfe erwarten, wenn es zu ſpät und das Uebel unheilbar geworden iſt. Dies iſt ohngefähr daſſelbe, als wenn man den Unterthanen riethe, erſt Sclaven zu werden, und — hernach für ihre Freyheit zu ſorgen; und wenn ihnen erſt die Ketten angelegt wären, dann ihnen zu erlauben, als freye Männer zu handeln. Hierin läge mehr Hohn und Spott, als

Troſt;

Troſt; und die Geſellſchaft kann ſich folglich niemals vor der Tyranney ſichern, wenn ſie nicht Mittel hat, ihr zu entgehen, bevor ſie von derſelben völlig unterjocht iſt. Alſo die Geſellſchaft hat nicht nur ein Recht, ſich von der Tyranney zu befreyen, ſondern auch, ihr zuvorzukommen.

Hieraus fließt abermals eine Art der Auflöſung der Statsverfaſſung, welche alsdenn erfolgt, wenn die geſetzgebende Gewalt, oder auch der Regent, dem in ſie geſetzten Vertrauen zuwider handeln. Und zwar geſchieht dies, wenn willkührliche Eingriffe in das Eigenthumsrecht der Unterthanen gethan werden, ſo daß das Leben, die Freyheit, oder die Güter des Volks nicht mehr unter dem Schutze gerechter Geſetze ſtehen. Denn gerade darum ordnet die Geſellſchaft eine geſetzgebende Gewalt an, daß ſie dieſe Sicherheit gewinnen will. Geſetzt alſo, daß die geſetzgebende Gewalt dieſe ihre Beſtimmung verſäumt oder abſichtlich und thätlich vereitelt; ſo verwirkt ſie ihr Recht, und dieſes fällt wieder an das Volk zurück, das nunmehro nach ſeiner urſprünglichen Freyheit eine neue geſetzgebende Gewalt verfügen darf. Dieſe Regel bezieht ſich beſonders auf den höchſten ausübenden Regenten, ſofern ihm eine zwiefache Gewalt anvertraut iſt, die ausübende vollſtändig, und auch ein Theil an der geſetzgebenden, falls er etwa ſeine Privatwillkühr zum Geſetze zu erheben trachtet. Der Regent handelt aber gegen das in ihn geſetzte Vertrauen, wenn er entweder ſeine Macht, ſeinen Schatz, und ſein Recht, Aemter zu vergeben, gebraucht, um die Repräſentanten zu beſtechen und für ſeine Abſichten zu gewinnen; oder wenn er offenbar die Wähler an ſich zieht, und ihnen vorſchreibt, ſolche zu Repräſentanten zu

wählen, die er bereits durch Sollicitationen, Drohungen und Verſprechungen gewonnen hat, und in Anſehung deren er vorläufig gewiß iſt, wie ſie votiren werden. So die Repräſentanten beſtechen, und die Wähler beſtimmen, das heißt, die Verfaſſung in der Wurzel angreifen, und die Quelle der öffentlichen Sicherheit vergiften.

Sollte man hierauf erwiedern, daß das Volk (der große Haufen) unwiſſend und ſtets unzufrieden ſey; daß alſo den Grund einer Statsverfaſſung in die wandelbare Meynung und unzuverläſſige Laune des Volks ſetzen, nichts anders wäre, als den unvermeidlichen Ruin des Stats herbeyführen; daß keine Verfaſſung lange werde beſtehn können, wenn es vom Volke abhängt, eine neue geſetzgebende Gewalt zu errichten, ſobald ihm die alte misfällt; ſo kann man antworten: Die Erfahrung lehre gerade das Gegentheil. Das Volk verläßt gar nicht ſo gerne alte Formen, an welche es einmal gewöhnt iſt, wie Einige uns überreden wollen. Im Gegentheile man kann es oft nur mit großer Mühe bewegen, anerkannte Gebrechen in der Form der Verfaſſung zu verbeſſern, wenn dieſe ſeit langer Zeit hergebracht ſind. Dieſe Trägheit und Abneigung des Volks gegen eine Abänderung der alten Conſtitution, bemerkt Locke, hat ohngeachtet der manchen Revolutionen in England zu verſchiedenen Zeiten, nach langen Zwiſchenräumen und mehrern vergeblichen Aenderungsverſuchen, das Engliſche Volk immer wieder zu der alten Eintheilung der Stände in König, Lords, und Gemeine zurückgebracht.

Man könte inzwiſchen jener Hypotheſe zum mindeſten vorwerfen, daß ſie den Samen zur Rebellion ausſtreue. Aber auch dagegen kann man erwiedern:

1)

1) ſie thue dies nicht mehr, als jede andere Hypotheſe ähnlichen Inhalts und Zwecks. Denn wenn das Volk unglücklich gemacht iſt, und ſich der Bedrückung der willkührlichen Gewalt ausgeſetzt findet; ſo mag man den Regenten desſelben für Jupiters Sohn, für geheiligt, für den Geſalbten Gottes erklären, oder ſonſt ihn ausgeben, wofür man will; es wird ſich ſtets dasſelbe ereignen. Die widerrechtlich gemishandelte Majorität des Volks wird bey jeder Gelegenheit bereit ſeyn, das Joch abzuwerfen, durch welches ſie ſich zu ſehr gebeugt fühlt. Sie wird aber dieſe Gelegenheit nicht bloß ruhig abwarten; ſondern dieſelbe wünſchen und ſuchen, und bey der Veränderlichkeit und Zufälligkeit menſchlicher Dinge kann es auch nicht fehlen, daß ſich jene nicht in kurzem von ſelbſt darbieten ſollte. Derjenige muß noch nicht lange in der Welt gelebt haben, der nicht Beyſpiele hiervon zu ſeiner Zeit erfahren hätte; ſo wie derjenige wenig geleſen haben muß, der ſich nicht an Beyſpiele in allen Statsverfaſſungen, die von jeher exiſtirten, erinnerte.

2) Revolutionen entſtehen gar nicht wegen jedes kleinen Verſehens eines Regenten in öffentlichen Angelegenheiten. Vielmehr ſehr grobe Fehler in der Regierung auf Seiten der regierenden Perſonen, eine Menge ſchlechter unzweckmäßiger Geſetze und Misgriffe menſchlicher Schwachheit, erträgt das Volk ohne Murren und Aufruhr. Nur erſt wenn eine lange Reihe von Misbräuchen, Prävaricationen, hinterliſtigen Ränken des Regenten, wobey die Tendenz zur Unterdrückung des Volks dieſem ſichtbar und fühlbar wird, vorhergegangen iſt; dann iſt es nicht zu verwundern, daß das Volk aufſteht, und die Herrſchaft ſolchen Händen übergiebt, wodurch der Zweck des

States geſichert wird. Veraltete Namen und ſpeciöſe Formen ſind alsdenn viel ſchlimmer, als der Naturſtand oder die bare Anarchie; denn die Nachtheile ſind bey jenen eben ſo groß und wahr, wie hier; und die Hülfsmittel dagegen ſind entfernter und ſchwieriger.

3) Locke meynt ſogar, daß die Lehre von dem Rechte des Volks für ſeine Sicherheit durch Errichtung einer neuen geſetzgebenden Gewalt zu ſorgen, wenn die bisherigen Geſetzgeber gegen das Vertrauen des Volks handelten, die beſte Schutzwehr gegen Rebellion, und das in der Regel tauglichſte Mittel, dieſelbe zu verhindern, ſey. Rebellion iſt Widerſtand nicht gegen Perſonen, ſondern gegen die auf die Conſtitution und Verfaſſung gegründete Autorität, und nur diejenigen ſind wahre und eigentliche Rebellen, welche ſich widerrechtlich mit gewaltſamen Maaßregeln gegen dieſe auflehnen. Man kann alſo gerade den Regenten, welche die Gewalt in Händen haben, und ſie folglich am erſten gegen die Conſtitution und die beſtehenden Geſetze brauchen können, keine heilſamere Lehre geben, als wenn man ihnen die Ungerechtigkeit und die Gefahr dieſes Unternehmens zeigt. Man muß hierbey nicht vergeſſen, daß gegen den Stat nicht bloß die Unterthanen, ſondern auch der ausübende Regent als ſolcher durch Misbrauch ſeiner Gewalt rebelliren können. Denn wer die Geſetze des Stats aufhebt, von denen die öffentliche Freyheit und Sicherheit abhangen, der ſtellt den Zuſtand des Kriegs wieder her, welchem durch die Geſetze entgangen werden ſollte, und iſt alſo Rebell (rebellat).

Wenn gutmüthige Politiker ſagen, es lege den Grund zu Rebellionen d. i. zu bürgerlichen Kriegen und inneren Gährungen, falls man unter dem Volke die

die Theorie verbreite, daß es des Gehorſams entbunden wäre, ſobald die Obrigkeit widerrechtliche Eingriffe in ſeine Freyheit oder ſein Eigenthum thue, und daß es ſich alsdenn den gewaltſamen Maaßregeln jener widerſetzen dürfe; man dürfe deßwegen dieſe für den Frieden ſo verderbliche Lehre gar nicht aufkommen laſſen; ſo haben ſie bey dieſer Aeußerung nicht mehr für ſich, als wenn ſie ſagten: Ehrliche Leute dürften ſich nicht Räubern widerſetzen, weil dies Unruhen und Blutvergießen bey der Gegenwehr verurſachen könte. Erwächſt aus ſolchen Verhältniſſen ein Unglück, ſo fällt die Schuld davon nicht auf den, der ſein Recht vertheidigt, ſondern auf den, der ſeinen Mitbürger anfällt. Muß der unſchuldige ehrliche Mann um des Friedens willen alles, was er hat, dem ruhig hingeben, der ihn tyranniſch beherrſcht; was iſt denn das für ein Frieden, der in Räuberey und Unterdrückung beſteht, und bloß zum Vortheile von Räubern und Unterdrückern erhalten werden ſoll? Es wäre ja dies eine Regierungsform für die Unterthanen, in welcher ſie, wie Ulyßes und ſeine Gefährten, nicht anders zu thun hätten, als ſich ruhig auffreſſen zu laſſen.

Allerdings können Gährungen im State dadurch entſtehen, daß es einem vielthueriſchen unruhigem Kopfe einfällt, es auf eine Aenderung der Statsverfaſſung anzulegen. Aber dergleichen Unternehmungen werden bey einer gerechten und weiſen Verwaltung des Stats nur ſolchen Menſchen ſelbſt zum Verderben gereichen. Denn bevor der tyranniſche Druck einer Regierung nicht allgemein empfunden wird, bevor die ſchlechten Abſichten der regierenden Perſonen nicht gar zu ſichtbar werden, hat das Volk keine Neigung, ſich zu empören; im Gegentheil es duldet lieber, als daß

es ſich von ſeiner gewohnten Werkthätigkeit losreißen, und ſeine verletzten politiſchen Rechte durch Widerſtand gegen die Regierung vertheidigen ſollte. Bringt indeſſen ein Regent das Volk in dieſe Stimmung, daß es ſeine Arbeit aufgiebt, um zu revolutioniren; wer iſt daran ſchuld? Iſt es nicht der Regent? Iſt das Volk zu tadeln, daß es ſich als eine Geſellſchaft freyer vernünftiger Weſen fühlt, und die Verhältniſſe der Dinge nicht anders erkennet, als es ſie erkennen kann? Zugegeben, daß die Ehrſucht einzelner Privatperſonen oft große Unruhen in Staten hervorgebracht hat, und ſelbſt die Auflöſung von Verfaſſungen herbeyführte; ſo darf man ſich doch nur in der Geſchichte umſehen, und man wird bemerken, daß Revolutionen ungleich ſeltener aus einem Uebermuthe des Volks und einem Hange desſelben, geſetzmäßige Autoritäten umzuwerfen, als aus der Inſolenz der Regenten, und ihrem Streben nach willkührlicher Herrſchaft über ihr Volk entſprangen, wovon Unterdrückung und Grauſamkeit die Folgen waren.

Sogar Barclay, dieſer berühmte Herold der abſoluten Monarchie, zeichnet zwey Fälle aus, wo dem Regenten mit Recht Widerſtand geleiſtet werden dürfe: 1) Wenn der Regent die Verfaſſung umwirft, oder dieſe Abſicht durch ſeine Handlungen unverkennbar verräth, und ſein ganzes Benehmen auf den Ruin der Unterthanen gerichtet iſt, wie das des Nero, Caligula, u. a. 2) Wenn ein König ſich von einem Andern abhängig macht, und den Stat, welchen ihm ſeine Vorfahren in der Unabhängigkeit überließen, der Herrſchaft eines andern unterwirft. Es kann ſehr wohl ſeyn, daß der Regent hierbey gar nicht den Zweck hat, zum Präjudiz des Volks zu verfahren; aber weil

er

er dadurch den vornehmſten Charakter der königlichen Würde verliert, der Erſte in ſeinem Reiche zu ſeyn, und zunächſt und unmittelbar unter der Gottheit zu ſtehen; weil er ferner ſein Volk, deſſen Freyheit er ſorgfältig hätte bewahren ſollen, unter die Bothmäßigkeit eines andern Stats bringen will, und ſo ſein Reich eigentlich abalienirt; ſo hat er auch die ihm vorher zukommende Gewalt verloren, ohne daß er denen das geringſte Recht eingeräumt hätte, denen er es einräumen wollte. Er ſetzt alſo durch jenen Act ſein Volk in Freyheit, und überläßt es ſeiner eigenen Diſpoſition.

Jene beyden vom Barclay angenommenen Fälle eines möglichen rechtmäßigen Widerſtandes gegen den Regenten laſſen ſich auf die allgemeine Regel zurückführen: Wo der Regent keine Autorität hat, da iſt er nicht Regent, und es darf ihm Widerſtand geleiſtet werden; denn mit dem Aufhören der Autorität hört auch der Regent auf, und wird andern Privatleuten gleich, die keine Autorität haben.

Sollte ein Streit zwiſchen dem Regenten und den Unterthanen in einer Sache entſtehen, worüber die Geſetze ſchweigen, oder der Sinn dieſer zweifelhaft iſt, und wäre die Sache von Belang; ſo glaubt Locke, daß nur das ganze Volk hier der ſchickliche Richter ſeyn könne. Denn das Volk iſt es, welches in den Regenten das Vertrauen ſetzt, und ihm erlaubt, auch ohne die Geſetze zum gemeinen Beſten zu handeln; das Volk kann alſo auch, wenn Individuen ſich vom Regenten beeinträchtigt glauben, allein entſcheiden, wiefern der Regent jenes Vertrauen gemisbraucht, oder über die ihm gebührende Schranken ausgedehnt habe. Will der Regent dieſen Weg der Entſcheidung nicht einſchlagen, und können ihn die beleidigten Indivi-

dividuen nicht mit Gewalt erzwingen; ſo bleibt zunächſt kein Mittel der Gerechtigkeit weiter übrig.

Der wichtige Schlußſatz des lockiſchen Statsrechts iſt alſo überhaupt dieſer: Die Macht, welche jedes Individuum der Geſellſchaft beym Eintritte in dieſelbe gab, kann nicht wieder, ſo lange die Geſellſchaft dauert, an die Individuen zurückfallen; ſondern bleibt ſtets bey der Commune; weil ohnedem gar keine bürgerliche Geſellſchaft exiſtiren könte, die doch exiſtiren ſoll. Eben ſo wenn die Geſellſchaft die geſetzgebende Gewalt irgend einer Verſammlung von Bürgern übertragen hat, und zwar ſo, daß dieſelbe bey ihnen und ihren Nachfolgern bleibe, und daß ſie zugleich die Autorität haben, für ihre Nachfolger zu ſorgen; ſo kann die geſetzgebende Gewalt nicht wieder an das Volk zurückfallen, ſo lange die dermalige Verfaſſung beſteht. Denn das Volk hat hier eine geſetzgebende Gewalt als immerwährend begründet; es hat alſo ſich ſeiner politiſchen Freyheit in dieſem Stücke begeben, und kann ſie nicht wieder zurücknehmen. Hat aber das Volk der Dauer einer geſetzgebenden Verſammlung Grenzen geſetzt, und die höchſte Gewalt Einer Perſon oder Verſammlung bloß temporär zugeſtanden; oder auch, wenn durch Verbrechen der autoriſirten Perſonen das Recht der geſetzgebenden Gewalt von ihnen verwirkt wird; ſo fällt es wieder an die Geſellſchaft zurück; das Volk hat ein Recht, als Souverain zu handeln, und kann eine neue Form der geſetzgebenden Gewalt anordnen, oder unter der alten Form ſie nur anderen Perſonen anvertrauen, wie es gut findet.

Ich habe abſichtlich etwas länger bey der Schrift des Locke über die bürgerliche Verfaſſung verweilt, weil ſie zu den lehrreichſten in ihrer Art gehört. Er

ſcheint

ſcheint dabey einen zwiefachen Zweck gehabt zu haben: theils überhaupt von einer vernunftmäßigen bürgerlichen Verfaſſung einen Umriß zu geben; theils die Gründe und Vortheile ſeiner vaterländiſchen Verfaſſung durch Anwendung der Principien des Statsrechts auf dieſelbe in ein helleres Licht zu ſetzen. Man kann daher jenen politiſchen Tractat Locke's eine Philoſophie der Engliſchen Conſtitution nennen. Aus dem Ganzen blickt eine große Vorliebe für dieſe Conſtitution hervor. So freymüthig auch Locke über die Principien des Statsrechts raiſonnirt hat, und ſo wenig er Paradoxieen ſcheuet, wenn er ſie für richtige Folgerung aus den Principien hält; ſo würde man ihm doch ſehr Unrecht thun, wenn man ihm eine ausſchließliche Neigung für eine der ſogenannten reinen Regierungsformen, die monarchiſche, oder demokratiſche, zuſchriebe. Er erklärt ſich zwar ſtark und nachdrücklich für die Rechte des Volks; aber er vergiebt auch der gerechten Autorität einer Regierung in der einmal beſtehenden Statsverfaſſung nichts. Man kann es aber wohl als eine auch durch die neueſte Geſchichte bewährte Erfahrung annehmen, daß wo eine Regierung nach gerechter Autorität verfährt, und damit die nöthige Klugheit verbindet, ſie auch von einer ſtatsrechtlichen Theorie, in welcher die Rechte des Volks nicht vergeſſen werden, keine nachtheilige Wirkungen zu befürchten habe.

Höchſt intereſſant und lehrreich, vornehmlich in Hinſicht auf das Zeitalter, in welchem Locke lebte, ſind deſſen Briefe über die Toleranz in Religionsſachen. Sie wurden zwar zunächſt nur für ſein Vaterland geſchrieben; aber ihr Inhalt iſt nichts deſto weniger ſo echt kosmopolitiſch, daß ſie al-

len damaligen Europäiſchen Völkern gewidmet zu ſeyn ſcheinen können. Ja ſie enthalten Bemerkungen und Maximen, welche philoſophiſche Schriftſteller ſogar in unſern Tagen bey den cultivirteſten Völkern und unter den aufgeklärteſten Regierungen zu wiederholen nöthig finden möchten. Die religiöſe Toleranz iſt eine ſo liebenswürdige und wohlthätige Frucht der neueren Philoſophie, daß eine der treffendſten und geiſtvollſten Apologieen jener in der Geſchichte dieſer nicht ganz übergangen werden darf *).

Bey keiner Nation ward, weil der religiöſe Zuſtand ihrer Mitglieder und die unter ihnen ſich erhebenden Zwiſtigkeiten es veranlaßten, ſo früh und aus ſo mannichfaltigen Geſichtspuncten über religiöſe Toleranz geſtritten, als bey der Engliſchen; und dennoch war keiner Nation eine richtige und vollendete Theorie von dieſem Gegenſtande nöthiger, als ihr. Die Regierung hatte in Religionsſachen parteyiſch verfahren. Diejenigen alſo, die unter der Parteylichkeit derſelben litten, beſtrebten ſich, ihre Rechte und Freyheit in dem Puncte zu vertheidigen; aber meiſtens nach

*) Letters concerning Toleration. Es ſind vier Briefe, von denen jedoch der vierte nicht vollendet iſt. Der erſte wurde vom Locke urſprünglich Lateiniſch geſchrieben und in Holland gedruckt, aus dem Lateiniſchen in's Holländiſche und Franzöſiſche, und erſt hernach vom Verfaſſer ſelbſt in's Engliſche überſetzt. Der zweyte iſt eine Vertheidigung des erſten gegen eine Broſchüre: Argument of the Letter concerning toleration briefly conſidered and anſwered. Der dritte iſt ebenfalls eine Apologie gegen: A third letter concerning Toleration. Dieſer iſt am ausführlichſten. Die drey Briefe ſtehn in *I. Locke's* Works T. II. p. 231. ſq. Das beträchtliche Fragment des vierten Briefs S. T. III. p. 457. ſq.

nach einſeitigen Gründen, dem Intereſſe ihrer eigenen Secten gemäß. Gerade dieſe Beſchränktheit der Denkart aller Religionspartenen gegen einander war in England eine der Haupturſachen ſo vieler bürgerlicher Verwirrungen, Unruhen, und des öffentlichen Elends geworden. "Es iſt Zeit", ſagt Locke, "uns um eine gründliche Heilung der Uebel zu bemühen, die uns drücken. Wir bedürfen liberalerer Mittel, als diejenigen ſind, die man gewöhnlich gegen unſere Krankheit gebraucht hat. Es ſind weder Declarations of Indulgence, noch Acts of Comprehenſion, wodurch geholfen wird; jene bewirken nur eine ſcheinbare Heilung; dieſe verſchlimmern das Uebel. Abſolute Freyheit, gerechte und wahre Freyheit, gleiche und unparteyiſche Freyheit, das iſt es, was wir bedürfen. Man hat hiervon allerdings genug geſprochen, aber man hat ſehr wenig davon recht verſtanden; und noch weniger iſt jene Freyheit überhaupt ausgeübt worden, weder von der Regierung in ihrem Verhältniſſe zum Volke, noch von einer Religionsparten im Volke gegen die andere."

Locke wollte in ſeinen Briefen über die Toleranz die Billigkeit und Ausführbarkeit der religiöſen Freyheit darthun, und zugleich das Bedürfniß derſelben allen denen unter ſeinen Landsleuten recht eindringlich an's Herz legen, die fähig wären, ſich über den Sectengeiſt zu erheben, und lediglich das wahre Intereſſe des Publicum's zum Augenmerke zu nehmen. Ich will hier nur einige Hauptideen Locke's ausheben, um den philoſophiſchen Genius wenigſtens im Allgemeinen zu charakteriſiren, der ſich in dieſen Briefen ausdrückt.

Reli-

Religiöſe Toleranz iſt das vornehmſte auszeichnende Merkmal der wahren Kirche. Wegen der Aufſtellung und Begründung dieſes Satzes allein ſchon verdient *Locke's* Namen von der Nachwelt mit hochachtungsvoller Dankbarkeit genannt zu werden. Was auch Einige von dem hohen Alterthume der Oerter und Namen rühmen, die ihrer Partey heilig ſind, oder von der Pracht ihres äußern Gottesdienſtes; Andere von der Reformation ihrer Lehre; Andere von der Orthodoxie ihres Glaubens (denn Jeder hält ſich für orthodox); alles dies iſt eher Zeichen von Menſchen, die nach Herrſchaft und Gewalt über Andere trachten; aber nicht von der *chriſtlichen Kirche.* Mag irgend Jemand noch ſo gerechte Anſprüche auf alle jene Eigenſchaften haben; wenn es ihm an Liebe und gutem Willen gegen alle Menſchen, auch ſolche, die nicht Chriſten ſind, gebricht; ſo iſt er zuverläſſig kein wahrer Chriſt.

Locke fragt diejenigen auf ihr Gewiſſen, welche unter dem Vorwande der Religion Menſchen verfolgen, drücken, wohl gar tödten; ob ſie ſo aus Freundſchaft und Wohlwollen gegen dieſe handeln, oder nicht? Erſt dann, fügt er hinzu, werde er an ihr Wohlwollen bey einem Benehmen der Art gegen Anders denkende glauben, wenn er ſehe, daß ſie ihre Freunde und Bekannten mit eben dem Feuereifer von offenbaren Sünden zurückhielten, welche dieſe gegen die Geſetze des Evangelium's begehen. Geſchieht es aus Menſchenliebe, und um die Seelen der Kätzer zu retten, daß man ihre Güter einzieht, ſie körperlich züchtigt, ſie foltert, in abſcheulichen Gefängniſſen Hungers ſterben läßt, ihnen ſogar das Leben nimt, bloß um ſie zu rechtglaubigen Chriſten zu machen, und für ihre ewige Seligkeit zu ſorgen;

warum

warum duldet man denn in eben dieſer Kirche bey den angeblich orthodoxen Mitgliedern derſelben Hurerey, Betrug, Bosheit, und jede Art der Feindſeligkeit, die eigentlich dem wahren Geiſte des Chriſtenthums zuwider ſind, und durch deren Verbot ſich daſſelbe ſo weſentlich von den falſchen heydniſchen Religionen unterſcheidet? Solche Laſter ſind mehr der Ehre Gottes, der Reinigkeit der Kirche, und der Rettung der Seelen hinderlich, als irgend eine Abweichung von gewiſſen kirchlichen Dogmen; oder eine Abſonderung vom öffentlichen Gottesdienſte, die übrigens mit einem ſchuldloſen Wandel verbunden iſt. Warum überſieht denn dieſer brennende Eifer für die Ehre Gottes — er brennt wirklich, denn er zündet für das unglückliche Opfer der Inquiſition den Scheiterhaufen an — dieſe Liebe zu den Seelen, warum überſieht ſie die ſchändlichſten Laſter, die am erſten ausgerottet werden ſollten?

Der Stat hat über den religiöſen Glauben, und über den Gottesdienſt als ſolchen, gar keine Gewalt. Er iſt eine Geſellſchaft von Menſchen, die ſich lediglich zur Bewirkung, Erhaltung und Beförderung ihres bürgerlichen Intereſſe's vereinigt haben. Das bürgerliche Intereſſe aber begreift Leben, Freyheit, Geſundheit, und Sicherheit des Körpers, dann das Eigenthum an äußern Dingen, wie Geld, Aecker, Häuſer, Möbeln u. dgl. Nun iſt es die Pflicht der Regierung, durch unparteyiſche Ausübung der Geſetze dem Volke überhaupt ſowohl, als jedem Bürger insbeſondre, den rechtmäßigen Beſitz jener Dinge zu ſchützen. Bloß darum hat die Obrigkeit die Macht zu ſtrafen, oder dem Bürger Güter, Freyheit, ſelbſt das Leben zu nehmen, alſo ſein eigenes

nes bürgerliches Intereſſe einzuſchränken oder aufzuhe-ben, damit er das bürgerliche Intereſſe Anderer nicht verletze. Alle Jurisdiction der Obrigkeit iſt aber auch einzig auf die Erhaltung des bürgerlichen Intereſſe's beſchränkt, und darf durchaus nicht auf einen gewalt-ſamen Zwang der Seelen, wenn ſchon zu deren eigenem vermeyntlichen Heile, ausgedehnt werden.

Die Sorge für die Seele iſt 1) der bürgerlichen Obrigkeit eben ſo wenig übertragen, als andern Men-ſchen. Gott hat Niemanden eine ſolche Autorität über den Andern gegeben, daß Jener Dieſen zu einer beſtimten Religion zwingen könte. Auch durch Ein-willigung des Volks kann die Obrigkeit nicht mit einer ſolchen Gewalt bekleidet werden; weil ſich kein Menſch der Sorge für ſeine geiſtige Wohlfarth ſo entäußern kann, daß er es blindlings der Wahl ei-nes Andern, ſey dieſer der Regent, oder auch ein Unterthan, überließe, ihm vorzuſchreiben, was er glauben und wie er ſeinen Gottesdienſt halten ſolle. Das Leben und die Kraft der wahren Re-ligion beruht auf der völligen Ueberzeu-gung des Geiſtes, und ein Glaube, der dieſes Fundament nicht hat, iſt ein ſich wi-derſprechender Begriff. Was für einen Glau-ben wir auch äußerlich bekennen, oder zu was für ei-nem äußern Gottesdienſte wir uns halten, wenn wir nicht völlig in unſerm Innern davon gewiß ſind, daß jener wahr, und dieſer der Gottheit wohlgefällig ſey; ſo iſt dies unſerm Seelenheile nicht bloß gar nicht beförderlich, ſondern umgekehrt ein großes Hinderniß desſelben. Anſtatt unſere Sünden durch eine wahre Religionsübung zu tilgen, fügen wir dadurch, daß wir Gott auf eine Art dienen, von welcher wir doch ein-

einſehen, daß ſie ihm nicht wohlgefällig ſey und ſeyn könne, zu unſern übrigen Sünden noch Heucheley und Verachtung der göttlichen Majeſtät hinzu.

2) Aller Zwang der bürgerlichen Obrigkeit kann nur ein äußerer ſeyn, und äußerlich wirken. Die Religion beſteht in innerer Ueberzeugung, und es liegt in der Natur der Vernunft, daß ſie nicht durch äußere Gewalt zur Ueberzeugung und zum Glauben gezwungen werden kann. Einziehung der Güter, Gefängniß, Folter, nichts der Art kann den Menſchen bewegen, ſeinen innern Glauben zu ändern. Die Obrigkeit kann allerdings von vernünftigen Gründen Gebrauch machen, und dadurch die Heterodoxen auf den Weg der Wahrheit leiten, und zu ihrem Seelenheile beytragen; dieſes Recht hat ſie mit allen andern Menſchen gemein. Allein es iſt ein Unterſchied dazwiſchen: durch Gründe Ueberzeugung oder Glauben bewirken, und den Glauben befehlen; Jemanden durch Gründe drängen, und, durch Strafen zwingen. Zu dem letztern iſt keine Obrigkeit berechtigt, und ihre Gewalt erſtreckt ſich demnach überall nicht ſo weit, daß ſie Glaubensartikel und Formen des Gottesdienſtes durch geſetzlichen Zwang feſtſtellen könte. Geſetze können nie ohne Strafen wirkſam ſeyn, und Strafen ſind in dieſem Falle ſchlechthin unzweckmäßig und ungereimt, weil ſie auf die Ueberzeugung gar keinen Einfluß haben mögen.

3) Die Sorge für das Heil der Seelen kann auch deßwegen der Obrigkeit nicht zukommen, weil alle ihre Religionsgeſetze doch in der That nicht dazu helfen können. Es iſt nur Eine Wahrheit, nur Ein Weg zum Himmel. Wie kann man hoffen, daß mehr Menſchen zu demſelben gelangen, wenn ſie keine

andere

andere Vorſchrift haben, als die Religion des Hofs; und in die Nothwendigkeit geſetzt werden, das Licht ihrer eigenen Vernunft aufzugeben, ſich gegen die Ausſprüche ihres eigenen Gewiſſens aufzulehnen, und blindlings ſich dem Willen und der Religion ihrer Regenten unterzuordnen, welche Religion vielleicht Unwiſſenheit, Aberglauben, Ehrgeiz, zufällig in dem Lande gegründet haben, in welchem ſie gebohren wurden? Bey der Mannichfaltigkeit und dem Widerſtreite religiöſer Meynungen, in Anſehung deren die Regenten der Welt eben ſo getheilt und uneinig ſind, als in Anſehung ihres weltlichen Intereſſe's, kann der Weg zur Wahrheit nur ſehr ſchmal ſeyn. Bloß Ein Volk würde ſich auf dieſem befinden, und alle übrigen Völker wären verbindlich, ihren Fürſten auf Wegen zu folgen, die zum Verderben führen. Was die Ungereimtheit noch größer macht, und wahren Begriffen von der Gottheit geradezu entgegenſteht, iſt, daß die Menſchen alsdenn ihr ewiges Glück oder ewiges Elend dem Orte verdanken würden, wo ſie gebohren wären. Alle Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit iſt demnach einzig auf das bürgerliche Intereſſe der Unterthanen in dieſer Welt beſchränkt, und hat mit den Angelegenheiten der künftigen Welt gar nichts zu thun.

So wenig wie dem bürgerlichen Regenten, ſo wenig gebührt auch der Kirche ein Zwangsrecht auf Religionsglauben und Religionsübung der Bürger. Die Kirche iſt eine Geſellſchaft, deren Mitglieder ſich freywillig zum öffentlichen Gottesdienſte vereinigen, und zwar zu einem ſolchen, wie ſie ihn für der Gottheit wohlgefällig und dem künftigen Heile ihrer Seelen angemeſſen halten. Da alſo die Kirche eine frey-

freywillige Geſellſchaft iſt, ſo wird auch Niemand als Mitglied einer Kirche gebohren; ſonſt würde die Religion der Eltern nach demſelben Rechte auf die Kinder fortgeerbet, wie zeitliche Güter; und jeder würde ſeinen Glauben eben ſo als Eigenthum betrachten, wie ſeine Aecker, was offenbar ungereimt iſt. Niemand iſt urſprünglich verbunden, ſich zu einer beſonderen Kirche oder Secte zu halten; er tritt freywillig in eine Religionsgeſellſchaft, bey welcher er nach ſeiner Einſicht den Glauben und die Art des Gottesdienſtes antrifft, die ſeine Vernunft am meiſten billigt. Die Hoffnung zum Heile ſeiner Seele, wie ſie die einzige Urſache ſeines Beytritts zu jener Kirche war; ſo kann ſie auch der einzige Grund ſeines Bleibens in derſelben ſeyn. Entdeckt er in der Folge entweder einen Irrthum in ihrer Lehre, oder etwas Unpaſſendes und Unanſtändiges in ihrem Gottesdienſte; warum ſollte er nicht eben ſo frey aus der Kirche heraustreten dürfen, wie er hineintrat? Kein Mitglied einer Religionsgeſellſchaft kann durch ein anderes Band an ſie geknüpft werden, als durch das, was die gewiſſe Erwartung des ewigen Lebens bewirkt.

Jede Geſellſchaft, die einen gemeinſchaftlichen Zweck verfolgt, muß nothwendig durch gewiſſe Geſetze geordnet ſeyn, und alle Mitglieder müſſen eingewilligt haben, daß ſie dieſe Geſetze befolgen wollen. Der Ort und die Zeit der Verſammlung, die Regeln für die Aufnahme oder Ausſchließung von Mitgliedern, die Anſtellung der Beamten, die Beſorgung äußerer Angelegenheiten u. dgl., müſſen beſtimt ſeyn. Aber da die Mitglieder der Kirche urſprünglich ſich alle frey vereinigt haben; ſo folgt hieraus, daß das Recht, Geſetze zu machen, nur der Geſellſchaft zukommen

könne, oder, was damit einerley iſt, nur denen, welche die Geſellſchaft durch einen gemeinſamen Beſchluß dazu autoriſirt hat.

Der Einwurf, daß keine Religionsgeſellſchaft eine wahre Kirche heißen könne, die nicht einen Biſchof oder Presbyter mit regierender Autorität habe, welche ſich auf die Autorität der Apoſtel gründe, und durch eine ununterbrochene Succeſſion von dieſen bis auf unſere Zeiten herab fortgepflanzt ſey, beweiſt gegen den obigen Grundſatz nichts. Denn erſtlich kann Niemand das Gebot aufzeigen, wodurch der Stifter des Chriſtenthums der Kirche das Geſetz gegeben habe. Dies Gebot müßte doch ſehr ausdrücklich und poſitiv ſeyn. Die Verheißung deſſelben, daß wo Zwey oder Drey in ſeinem Namen verſammelt ſeyen, Er mitten unter ihnen ſeyn wolle, ſcheint vielmehr das Gegentheil zu enthalten. Was fehlt denn einer ſolchen Geſellſchaft zum Begriffe einer wahren Kirche? Man erwäge zweytens, wie groß von jeher die Streitigkeiten ſelbſt unter denen geweſen ſind, die ſo viel Gewicht auf die göttliche Anordnung legen, und eine ununterbrochne Folge eines gewiſſen Standes von Häuptern der Kirche annehmen. Dieſer ihr Streit ſelbſt ſetzt unvermeidlich die Glieder der Kirche in die Nothwendigkeit, die Gründe deſſelben zu unterſuchen, und gewährt ihnen alſo auch die Freyheit zu wählen, was nach der Unterſuchung das Vorzüglichſte ſcheint. Endlich kann man immerhin zugeben, daß eine Religionsgeſellſchaft ein Oberhaupt ihrer Kirche anerkenne; ſobald eben dieſe Geſellſchaft nur ſo billig iſt, einem Jeden die Freyheit zu laſſen, ob er ſich an ſie anſchließen wolle, oder nicht. Denn in dieſem Falle wird die kirchliche Freyheit in aller

Hinſicht erhalten, weil Niemand einen kirchlichen Machthaber über ſich bekomt, als ſoferne er ihn ſelbſt gewählt hat.

Bey der ängſtlichen Sorge für die wahre Kirche, fragt Locke, ob es nicht dem Chriſtenthume viel angemeſſener ſeyn würde, wenn man die Bedingungen der geſellſchaftlichen Vereinigung lediglich in ſolche Puncte ſetzte, die zum wahren Heile nothwendig wären nach den Ausſprüchen des Lehrers des Evangeliums ſelbſt; anſtatt daß gewiſſe Leute ihre eigenen Erfindungen und Auslegungen Andern aufdrängen, als ob ſie von göttlicher Autorität wären, und durch kirchliche Geſetze ſolche Artikel als abſolut nothwendig zum Bekentniſſe des Chriſtenthums feſtſetzten, die in der heiligen Schrift entweder gar nicht erwähnt, oder doch zum mindeſten nicht ausdrücklich geboten ſind? Wer Dinge für die kirchliche Gemeinſchaft fodert, die Chriſtus nicht für das ewige Leben fodert, der kann vielleicht eine wirkliche Kirche gründen, wie ſie ſeiner eigenen Meynung und ſeinem eigenen Intereſſe gemäß iſt; wie man aber dieſe Kirche eine chriſtliche nennen könne, da ſie auf Geſetze gegründet iſt, die nicht von Chriſtus herrühren, und Perſonen aus ihrer Gemeinſchaft ausſchließt, die darum im künftigen Leben wohl nicht verworfen werden möchten, iſt nicht einzuſehen. Inzwiſchen komt es hier auf die Merkmale der wahren Kirche eben nicht an. Nur müſſen ſich diejenigen, die ſich unaufhörlich und mit eben ſo großem Lärm auf die Kirche berufen, und vielleicht nach demſelben Principe, wie die Epheſiſchen Goldſchmiede auf ihre Diana, daran erinnern, daß das Evangelium zwar von den echten Jüngern Chriſti ruhige Erduldung der Verfolgung verlangt;

 hin-

hingegen ſich keine Spur in den Büchern des Neuen Teſtaments von einem Gebote findet, daß die chriſtliche Kirche Anders denkende verfolgen, und ſie mit Feuer und Schwerdt nöthigen ſolle, ihre Lehren anzunehmen.

Der Zweck einer jeden Religionsgeſellſchaft iſt nur und kann nur ſeyn öffentlicher Gottesdienſt und mittelſt deſſelben Erlangung des ewigen Lebens. Alle Diſciplin muß zu dieſem Zwecke abzielen, und alle kirchlichen Geſetze müſſen darauf beſchränkt ſeyn. Nichts ſollte in dieſer Geſellſchaft verhandelt werden, was den Beſitz bürgerlicher und weltlicher Güter betrifft. Gewalt darf durchaus bey keiner Religionsangelegenheit angewandt werden. Ihre Anwendung fällt bloß der weltlichen Obrigkeit anheim, deren Jurisdiction der Beſitz aller äußern Güter unterworfen iſt.

Aber durch was für Mittel ſollen denn die Kirchengeſetze behauptet werden, wenn ſie bey der Ausübung gar nicht mit Zwang verbunden werden dürfen? — Die Antwort iſt: Man muß ſolche Mittel dazu gebrauchen, wie ſie der Natur der Gegenſtände derſelben entſprechen. Denn das äußere Bekenntniß und die Beobachtung der Cärimonien, die nicht in einer völligen Ueberzeugung und Billigung derſelben ihren Grund hat, iſt gänzlich unnütz und ſchädlich. Die Waffen, wodurch die Glieder der Kirche zu ihrer Pflicht angehalten werden, ſind Ermahnung und Belehrung. Wenn dieſe Mittel die Beleidiger nicht zur Beſſerung d. i. Jemanden nicht zur Einſicht der Wahrheit bringen; ſo iſt nichts weiter zu thun, als ſolche hartnäckige Perſonen, von denen ſich keine Aenderung hoffen läßt, von der Gemeinſchaft der Kirche abzuſondern. Dies aber iſt die letzte und äußerſte

Gewalt

Gewalt der kirchlichen Autorität; keine andere Strafe iſt erlaubt.

Itzt wirft Locke die Frage auf: Wie weit ſich die Pflicht der Duldung erſtrecke, und was ſie von einem jeden Individuum fodere? Er beſtimt hier folgende Maximen: 1) Keine Kirche iſt durch die Pflicht der Duldung verbunden, ſolche Perſonen in ihrem Schooße zu behalten, die, ungeachtet aller Ermahnungen, fortfahren gegen die Geſetze jener zu verſtoßen. Denn da dieſe die Bedingungen und das Band der geſellſchaftlichen Vereinigung ausmachen; ſo würde die Kirche ſich ſehr bald ſelbſt zerſtören, wenn ein Bruch der Geſetze immer ohne Ahndung ſtatt finden dürfte. Inzwiſchen muß in allen ſolchen Fällen doch immer Sorge getragen werden, daß die Sentenz der Excommunication und ihre Ausführung keine Härte in Worten und Thaten ausdrücke, wodurch der Ausgeſchloſſene auf irgend eine Weiſe an ſeiner Perſon oder ſeinen Gütern Schaden leiden könte. Die Excommunication kann niemals Jemanden der bürgerlichen Rechte und Güter berauben, die er vorher beſaß. Dieſe gehören für die bürgerliche Obrigkeit, und ſtehen unter dem Schutze derſelben. Die ganze Gewalt zu excommuniciren kann nur darin beſtehen, daß die Geſellſchaft ihren Beſchluß erklärt, ihre Verbindung mit einem Mitgliede ſey aufgehoben, und dieſes könne alſo nicht weiter an ſolchen Dingen Theil nehmen, die zu den gemeinſamen Angelegenheiten und Zwecken der Kirche gehören. Denn dadurch geſchieht freylich der excommunicirten Perſon kein Unrecht, wenn der Geiſtliche ihr bey der Feyer des Abendmahls das Brodt und den Wein

verſagt, die nicht mit ſeinem, ſondern anderer Leute Gelde gekauft ſind.

2) Keine Privatperſon hat ein Recht, vor irgend einer andern in bürgerlichen Verhältniſſen Vorzüge zu haben, weil jene zu einer anderen Kirche oder Religion gehört. Alle Rechte und Freyheiten, die Jemand hat, behält er. Sie ſind gar nicht Religionsobjecte. Man darf ihm nicht das geringſte Unrecht zufügen, er mag Chriſt oder Heyde ſeyn. Ja der wahrhaft religiöſe Menſch darf es hier nicht einmal bey der bloßen Gerechtigkeit bewenden laſſen; er muß vielmehr gegen jeden Religionsverwandten ohne Unterſchied, auch gegen den Atheiſten, oder Indifferentiſten, Liebe, Güte und Liberalität beweiſen. Dies befiehlt das Evangelium, dazu weiſt die Vernunft an, und die natürliche Brüderſchaft bringt es mit ſich, zu welcher alle Menſchen gebohren werden. Irrt Jemand von dem rechten Wege ab, ſo iſt es ſein Unglück, keine Beleidigung für Dich; Du biſt nicht befugt, ihm ſchon in dieſem Leben wehe zu thun, weil Du meynſt, er werde doch in dem künftigen verdammt werden.

Was hier gilt von der gegenſeitigen Toleranz ſolcher Privatperſonen, die in Religionsſachen verſchiedener Meynung ſind; das gilt auch von beſonderen Kirchen, die in keinem andern Verhältniſſe zu einander ſtehen, keine Juriſdiction über einander haben, auch dann nicht, wenn etwa die bürgerliche Obrigkeit ſich zu einer beſtimten Kirche hielte. Die Obrigkeitliche Würde einzelner Glieder der Kirche kann dieſer eben ſo wenig ein neues Recht geben, als es die Kirche der bürgerlichen Obrigkeit geben kann. Mag alſo die

die Obrigkeit ſelbſt ſich zu einer Kirche halten, oder von ihr trennen; die Kirche bleibt, was ſie vorher war, eine freye Geſellſchaft; ſie erwirbt weder durch die Verbindung mit der Obrigkeit die Macht des Schwerdts, noch verliert ſie das Recht der Excommunication durch die Abſonderung dieſer von ihr. Locke nimt zur Erläuterung ſeiner Theorie den Fall an, daß zwey Secten, Arminianer und Calviniſten, zugleich in Conſtantinopel neben einander exiſtirten. Würde hier wohl Jemand zu behaupten wagen, daß eine dieſer Kirchen das Recht hätte, die Mitglieder der anderen ihrer Güter und Freyheit zu berauben, (wie doch wohl in andern Ländern und Oertern geſchieht), weil ſie in gewiſſen Lehren und Cäremonien von einander abweichen, während die Türken als Zuſchauer über die unmenſchliche Grauſamkeit lachten, womit Chriſten gegen Chriſten wütheten?

Und worauf könte ſich denn das Recht der einen Kirche gründen, die anderen zu mishandeln? Ohne Zweifel wird man antworten, weil ſie die orthodoxe Kirche ſey, die ein Recht der Autorität über die irrende oder kätzeriſche habe. Dies heißt aber mit groſzen prächtig klingenden Worten Nichts geſagt. Denn eine jede Kirche iſt für ſich orthodox, und für die anderen irrend und kätzeriſch. Der Streit über die Wahrheit der Lehren und die Reinigkeit des Gottesdienſtes iſt alſo auf allen Seiten gleich, und es giebt keinen Richter, weder zu Conſtantinopel, noch ſonſt wo auf Erden, durch deſſen Ausſpruch er geſchlichtet werden könte. Die Entſcheidung des Streits iſt allein dem oberſten Richter aller Menſchen möglich, dem auch die Beſtrafung der Irrenden anheimgeſtellt werden muß. Möchten doch die unduldſamen Sectirer

bedenken, wie gehäſſig ſie ſündigen, indem ſie Ungerechtigkeiten, wenn auch nicht zu ihrem Irrthume, doch zu ihrem Eigendünkel hinzufügen, und keck und übermüthig es wagen, die Verehrer eines andern Meiſters zu mishandeln, die ihnen gar keine Rechenſchaft ſchuldig ſind.

Ließe es ſich aber auch ausmachen, welche von zwey diſſentirenden Kirchen die wahre ſey; ſo würde dennoch für die orthodoxe Kirche kein Recht daraus fließen, die andere zu vernichten. Die Kirche hat überhaupt weder eine Gerichtsbarkeit in weltlichen Dingen, noch ſind Feuer und Schwerdt taugliche Mittel, um die Gemüther von ihrem Irrthume zu überzeugen, und ſie Wahrheit zu lehren. Angenommen einmal, daß die bürgerliche Obrigkeit die eine Kirche begünſtigen, und ihr die Waffen leihen wollte, um mit Bewilligung jener die abweichende Kirche auszurotten; wird wohl Jemand behaupten, daß eine chriſtliche Kirche ein ſolches Recht von einem Türkiſchen Kayſer bekommen könte, der doch in Conſtantinopel die bürgerliche Obrigkeit ausmacht?

Es verdient bemerkt und beklagt zu werden, daß gerade die wüthendſten ſich ſo nennenden Vertheidiger der Wahrheit, die Widerſacher des Irrthums, die Declamatoren gegen religiöſe Spaltungen, dieſen ihre Eifer für die Sache Gottes gar ſehr zurückzuhalten wiſſen, ſo lange ſie nicht die bürgerliche Obrigkeit auf ihrer Seite haben. Allein ſobald die Hofgunſt ihnen die Oberhand verſchafft, und ſie ſich als die ſtärkere Partey fühlen, ſo entſagen eben die Menſchen augenblicklich dem Frieden und der brüderlichen Liebe, deren heilige Beobachtung ſie ſelbſt vorher verlangten, da ſie die Schwächern waren. Als unterdrückte Par-

tey predigen ſie Toleranz; können Götzendienſt, Aberglauben, Kätzerey, recht gut in ihrer Nachbarſchaft vertragen, ohne die Anſteckung zu fürchten, gegen welche ſie als die Stärkern mit fanatiſcher Wuth zu Werke gehn. Als unterdrückte Partey greifen ſie auch gar nicht öffentlich jene vermeynten Irrthümer an, die bey Hofe Mode ſind, oder durch die Regierung geſchützt werden; ſie begnügen ſich, ruhig ihre Gründe vorzubringen, was auch in der That die einzig richtige Methode der Verbreitung der Wahrheit iſt, die ſich nur durch ſiegende Gründe mit Beſcheidenheit und Anſtande vorgetragen geltend machen kann.

3) Was fodert die Pflicht der Duldung von denen, die ſich durch irgend einen kirchlichen Charakter, ein kirchliches Amt von den übrigen Menſchen (den ſogenannten Laien) unterſcheiden, ſie mögen nun Biſchöfe, Prieſter, Presbyters, Prediger u. w. heißen? Die Autorität der geiſtlichen Aemter und Würden mag entſtanden ſeyn, wie ſie will, ſoferne ſie kirchlich iſt, hat ſie auch nur innerhalb der Schranken der Rechte der Kirche Kraft und Gültigkeit, und darf ſchlechterdings nicht auf weltliche Angelegenheiten ausgedehnt werden; weil die Kirche ſelbſt ſchlechterdings abgeſondert und verſchieden von dem weltlichen State iſt. Die Grenzen, welche beyde von einander ſcheiden, ſind feſt und unabänderlich beſtimt. Derjenige miſcht Himmel und Erde zuſammen, die entfernteſten und entgegengeſetzteſten Dinge, der dieſe zwey Geſellſchaften vermiſcht, deren jede in ihrem Urſprunge, Zwecke, Gegenſtänden, in's Unendliche von der anderen differirt. Niemand alſo, er mag ein geiſtliches Amt bekleiden, welches er wolle, kann einen Andern, der nicht zu ſeiner Kirche gehört, der Freyheit

oder der Güter bloß der Religionsverſchiedenheit wegen berauben. Denn was für die ganze Kirche nie rechtmäßig werden kann, kann es noch weniger durch ein angebliches Kirchenrecht für eines ihrer Mitglieder werden.

Es iſt aber noch lange nicht genug, daß Geiſtliche ſich von Gewaltthätigkeit und Raube, und jeder Art der Verfolgung enthalten. Wer ein Nachfolger der Apoſtel ſeyn, und das Amt eines Religionslehrers bekleiden will, iſt verbunden, ſeine Zöglinge zu den Pflichten des Friedens und guten Willens gegen alle Menſchen zu ermahnen, ſowohl gegen die Rechtgläubigen, als gegen die Ungläubigen. Er muß ſorgfältig nicht nur den Privatperſonen, ſondern auch den Obrigkeiten Liebe und Toleranz empfehlen; und den unvernünftigen Haß ſo viel wie möglich mildern oder ganz vertilgen, womit ſo viele aus Fanatismus für ihre Secte gegen Anders denkende handeln. Man läßt ja in häuslichen Angelegenheiten, in der Verwaltung des Vermögens, in der Sorge für die Geſundheit, einem Jeden ſeine Freyheit, und bekümmert ſich nicht darum, wenn die Nachbarn hierin unzweckmäßig oder thöricht verfahren. Niemand zürnt gegen den Andern darüber, wenn er ſeinen Acker ſchlecht beſtellt, oder ſeine Töchter unvortheilhaft verheyrathet, oder ſein Vermögen in Weinhäuſern verſchwendet, oder Häuſer niederreißt und wieder aufbauet. Aber wenn Jemand nicht fleißig die Kirche beſucht, oder die gewöhnlichen kirchlichen Gebräuche nicht genau mitmacht, oder ſeine Kinder nicht in die Myſterien dieſer oder jener religiöſen Congregation einweihen läßt; das verurſacht gleich Aufruhr gegen ihn. Die ganze Nachbarſchaft ſchreyt darüber; jeder will der Rächer ſo gro-

groſser Verbrechen ſeyn, und die Zeloten haben kaum ſo lange Geduld, ſich der Gewaltthätigkeit und des Raubes zu enthalten, bis man die Sache unterſucht, und den armen Mann nach der Form zum Verluſte ſeiner Rechte und Freyheit verdammt hat. O möchten doch, ruft Locke hier aus, unſere geiſtlichen Redner mit aller Stärke der Beredſamkeit, deren ſie fähig ſind, die Irrthümer beſtreiten; aber nur der Perſonen ſchonen! Den Mangel der Gründe dürfen ſie nicht mit Waffen der Gewalt erſetzen, deren Gebrauch für eine andere Jurisdiction gehört, und die Geiſtlichen gar nicht kleidet. Wenn die Geiſtlichkeit die Autorität des Magiſtrats zu Hülfe ruft, um ihre Beredſamkeit oder Gelehrſamkeit zu unterſtützen; ſo wird dieſer ungemäßigte Eifer, bey allem Vorgeben reiner Liebe für die Wahrheit, doch, da er nichts als Feuer und Schwerdt athmet, ihre Ehrſucht verrathen, und zeigen, daß der Gegenſtand ihrer Wünſche eigentlich die weltliche Oberherrſchaft iſt. Denn es dürfte doch wahrlich ſehr ſchwer ſeyn, vernünftige Menſchen zu überreden, daß der, welcher mit trocknen Augen und mit Zufriedenheit des Gemüths ſeinen Bruder dem Henker überliefern kann, um ihn lebendig verbrennen zu laſſen, herzlich und aufrichtig dafür intereſſirt wäre, eben dieſen Bruder aus den Flammen der Hölle in einer künftigen Welt zu erretten.

4) Der letzte Punct der Unterſuchung betrifft die Pflicht der Obrigkeit zur Toleranz; und dieſer iſt noch einer der wichtigſten. Die bürgerliche Obrigkeit darf überhaupt in Religionsſachen nichts durch Geſetze vorſchreiben, oder durch Strafen erzwingen. Hingegen hat ſie das Recht zu lehren, zu ermahnen, zu überreden, wie dieſes auch dem einzelnen Men-

Menſchen zukomt. Im Allgemeinen alſo bleibt Jedem ſelbſt die Sorge für das Heil ſeiner Seele überlaſſen.

Aber wenn nun Jemand dieſe Sorge vernachläſſigt? Dieſe Frage läßt ſich gleich mit einer andern erwiedern: Wie wenn er die Sorge für ſeine Geſundheit, oder ſeine Güter vernachläſſigt, die doch die Regierung noch näher angehn, als jene? Will etwa die Obrigkeit ein beſonderes Geſetz darüber geben, daß Niemand arm oder krank werden ſolle? Die Geſetze müſſen verhüten, ſo weit es geſchehen kann, daß Geſundheit und Eigenthum der Bürger nicht durch Betrug und Gewaltthätigkeit Anderer verletzt werden; hingegen um die Nachläſſigkeit und ſchlechte Haushaltung der Eigenthümer ſelbſt bekümmern ſie ſich nicht. Man kann Niemand zwingen, reich oder geſund zu ſeyn, er mag wollen oder nicht; und ſelbſt die Gottheit will die Menſchen nicht wider den eignen Willen derſelben glücklich machen. Vorausgeſetzt aber, daß irgend ein Fürſt von ſeinen Unterthanen begehrte, daß ſie Reichthümer ſammelten, oder die Geſundheit und Stärke ihrer Körper erhielten; würde er darum durch ein Geſetz befehlen können: ſie ſollten keine andere als Römiſche Aerzte brauchen, und Jeder ſolle gehalten ſeyn, nach der Vorſchrift bloß dieſer zu leben? Sollte man kein Getränk, kein Brodt, alsdenn nehmen dürfen, was nicht im Vatican, oder in Genf, zubereitet wäre? Oder zur Bereicherung der Unterthanen ſollten ſie alle durch das Geſetz verbunden werden, Kaufleute oder Muſiker zu ſeyn, weil einige Individuen und Familien hierdurch reich geworden ſind?

Man beruft ſich freylich darauf: es gäbe tauſend Wege zum Reichthume, aber nur einen einzigen zum Him-

Himmel. Es iſt dies auch ein ſehr gutes Argument für diejenigen, welche die Menſchen mit Gewalt auf den einen oder den andern Weg treiben wollen; denn ſind mehr Wege, die zu demſelben Ziele führen, ſo bleibt ihnen auch nicht der geringſte Grund zu jener Prätenſion übrig. Inzwiſchen wenn ich mit aller Anſtrengung den geraden Weg nach Jeruſalem wandere, wie ihn die heilige Geographie bezeichnet: was hat ein Anderer für Recht, mich zu mishandeln, weil ich keine Halbſtieſeln trage, oder mein Haar nicht nach der Mode geſchnitten iſt, oder weil ich Fleiſch und andere Speiſen unterweges eſſe, wie ſie meinem Magen zuträglich ſind, oder weil ich gewiſſe Nebenwege vermeide, die mir zu Abgründen zu leiten ſcheinen, oder weil ich die Geſellſchaft mit gewiſſen Reiſegefährten vermeide, die mir zu leichtſinnig, und mit andern, die mir zu mürriſch und finſter vorkommen; oder endlich weil ich einem Führer folge, der nicht weiß gekleidet iſt, und keine Biſchofsmütze auf dem Kopfe trägt? Gewiß, wenn man genau unterſucht, ſo wird man finden, daß es Armſeligkeiten, wie dieſe ſind, die man thun oder laſſen kann, worüber die unverſöhnlichſten Feindſchaften unter den Chriſten exiſtiren, die übrigens in den wahren und weſentlichen Grundſätzen der Religion einig ſind.

Man kann noch weiter gehn, und den Eiferern, die alles verdammen, was nicht ihren Meynungen und Gebräuchen gemäß iſt, zugeben, daß jene Umſtände verſchiedene Folgen haben. Was läßt ſich daraus ſchließen? Von allen Wegen führt unſtreitig nur einer zum Himmel. Aber bey der großen Mannichfaltigkeit der Wege, auf welchen die Menſchen zu dieſem Ziele wandeln, bleibt es ſtets problematiſch, welcher der rechte

ſey.

ſey. Nun kann doch weder die Regierung des Stats, noch die im politiſchen Fache richtige Geſetzgebung der Obrigkeit, den Weg, welcher gewiſſer zum Himmel führt, eben ſo wenig offenbaren, als es dem Privatmanne ſelbſt ſein Forſchen und Studium offenbart. Ich habe z. B. einen kränklichen Körper, erliege unter einer mich langſam verzehrenden Krankheit, gegen welche es, (wie ich vorausſetze), nur ein einziges Mittel giebt, das mir aber unbekant iſt. Hat deßhalb die Obrigkeit ein Recht, mir ein Mittel vorzuſchreiben, weil es nur ein einziges giebt, und dieſes unbekant iſt? Werde ich alsdenn dem Tode entgehen, wenn ich der Vorſchrift der Obrigkeit folge?

Ueberhaupt Dinge, die Jeder für ſich ſelbſt ernſtlich unterſuchen, und von denen er ſich durch das eifrigſte und angeſtrengteſte Nachdenken und Studium Kentniß zu erwerben trachten ſoll, können nie als ausſchließlich im Beſitz einer beſondern Claſſe von Menſchen angeſehen werden. Die Fürſten ſind durch ihre Gewalt über andere Menſchen erhaben; ihrer Natur nach ſind ſie ihnen gleich. Weder das Recht, noch die Kunſt zu regieren, führt nothwendig eine gewiſſe Kentniß anderer Dinge mit ſich, am wenigſten der wahren Religion. Denn wäre dies, wie gienge es zu, daß die Regenten der Erde ſo außerordentlich in religiöſen Vorſtellungsarten von einander abwichen?

Wollte man auch als wahrſcheinlich annehmen, daß ein Regent den Weg zum ewigen Leben beſſer kennen möchte, als ſeine Unterthanen; oder daß bey der Ungewißheit der Sache es der ſicherſte und bequemſte Weg für die Unterthanen ſey, ſeinem Befehle zu folgen; was für Ungereimtheiten würden hieraus fließen? Jemand treibt Handel zu ſeinem Unterhalte; fürchtet

aber,

aber, daß der Handel mislingen werde. Hier könte man ihm ſagen: Er ſolle nur ſo den Handel treiben, wie der Regent es befehle; denn wenn es damit misglückte, könne ihm dieſer ſeinen Verluſt auf eine andere Art reichlich erſetzen. Verhielte dies ſich wirklich ſo, daß der Regent die Bereicherung des Mannes wünſchte; ſo kann er ihm allerdings wieder aufhelfen, wenn es durch Unglück im Handel zum Bruche käme. Das iſt aber gar nicht der Fall bey Dingen, die ſich auf das künftige Leben beziehen. Hat Jemand hier einmal einen ſchlechten Weg gewählt; iſt er in dieſem Betrachte einmal verloren; ſo ſteht es nicht in der Gewalt des Regenten, den Verluſt zu erſetzen, ſein Leiden zu mindern, ihn wieder in einen glücklichen Zuſtand zurückzubringen. Welche Sicherheit kann gegeben werden in Anſehung des himliſchen Reichs?

Hier werden nun wiederum Manche die Einwendung machen, daß ſie dem Regenten gar kein untriegliches Urtheil in Religionsſachen beymäßen, welchem die Unterthanen zu folgen verbunden wären; aber wohl der Kirche. Was die Kirche beſtimt hat, deſſen Beobachtung wird von dem Regenten anbefohlen, und er ſorgt durch ſeine Autorität dafür, daß Niemand in Religionsſachen anders handeln oder glauben darf, als wie die Kirche lehrt. Selbſt der Regent gehorcht in dieſem Stücke der Kirche, und fodert gleichen Gehorſam von Andern.

Aber wie oft iſt nicht der Namen der Kirche, der allerdings zur Zeit der Apoſtel ehrwürdig war, in den folgenden Zeitaltern gemisbraucht worden, um dem Volke Staub in die Augen zu werfen? Sey auch die Kirche noch ſo ehrwürdig; in dem vorliegenden Falle hilft ihr Anſehn uns nichts. Der einzige ſchmale Weg,

der

der zum Himmel führt, iſt denn doch dem Regenten nicht beſſer bekant, als jeder anderen Privatperſon; und eben deßwegen kann ich Jenen nicht mit Sicherheit zu meinem Führer wählen, da er vielleicht eben ſo unwiſſend über den wahren Weg zum Heile iſt, wie ich ſelbſt, und zuverläſſig für meine Seligkeit minder beſorgt iſt, als ich ſelbſt bin. Man verweiſt mich inzwiſchen von dem Regenten an die Kirche, deren Ausſpruch den Regenten leite. Gut. Was iſt es denn für eine Kirche, der der Regent in Religionsſachen folgt? Es iſt doch gewiß diejenige, welche ihm am beſten gefällt. Als ob der, welcher mich durch Geſetze und Strafen zwingt, dieſer oder jener Kirche Gehorſam zu leiſten, nicht ſein eigenes Urtheil am Ende in der Sache entſcheiden ließe! Was für ein Unterſchied iſt dazwiſchen, ob der Regent ſelbſt mich leitet, oder mich Andern übergiebt, um von ihnen geleitet zu werden? Ich hange unter der einen, wie unter der andern Vorausſetzung, in Beziehung auf meine künftige Glückſeligkeit oder Elend von ſeinem Willen ab. Wird die Religion irgend einer Kirche dadurch die wahre und ſeligmachende, daß das Haupt der Secte, die Prälaten und Prieſter und ihre Anhänger, ſie aus allen Kräften erheben und preiſen; welche Religion in der Welt kann alsdenn für irrig und verderblich gelten? Ich bezweiſle die Lehre der Socinianer; oder mir iſt die Religion und der Gottesdienſt der Papiſten oder Lutheraner verdächtig: werde ich, wenn ich mich mit einer oder der andern jener Kirchen verbinde, die geringſte Sicherheit dadurch gewinnen, daß ich dem Befehle des Regenten folge, weil derſelbe nichts ohne die Autorität der Lehrer jener Kirche befiehlt?

Will

Will man die Wahrheit geſtehn, ſo muß man zugeben, daß die Kirche, oder eine Verſammlung von Geiſtlichen, die Symbole und Kirchengeſetze entwirſt, meiſtens fähiger iſt, durch den Einfluß des Hofes beſtimt zu werden, als umgekehrt der Hof durch den Einfluß der Kirche. Locke beruft ſich zum Beweiſe auf Beyſpiele aus der älteren und auch aus der neueren Engliſchen Geſchichte. Wie gefällig veränderte unter den Regierungen Eduards VI, der Maria und Eliſabeth, die Geiſtlichkeit ihre Beſchlüſſe, ihre Glaubensartikel, ihre Art des Gottesdienſtes, alles nach den Neigungen und Wünſchen jener Regenten! Und doch waren eben dieſe Regenten ſo verſchiedener Meynung in Religionsſachen, rechneten ſo verſchiedene Dinge dahin, daß kein vernünftiger Menſch, ja faſt keiner als wie ein Atheiſt behaupten könte, ein aufrichtiger Gottesverehrer würde mit gutem Gewiſſen ihren verſchiedenen ſich widerſtreitenden Beſchlüſſen haben gehorchen können. Kurz es iſt einerley, ob ein König einem Andern die Religion geſetzlich vorſchreibt nach ſeiner eigenen Einſicht und Willkühr, oder ob er es nach der Autorität der Kirche, nach dem Rathe Anderer thut. Die Entſcheidungen der Geiſtlichen, deren Streitigkeiten weltkundig ſind, ſind nicht zuverläſſiger und ſicherer, als die ſeinigen. Auch iſt nicht zu vergeſſen, daß Regenten ſelten auf die Stimmen ſolcher Geiſtlichen Rückſicht nehmen, die nicht den Glauben und Gottesdienſt jener ſelbſt begünſtigen.

Zu allem ſchon geſagten komt noch ein Hauptumſtand hinzu, der den ganzen Streit auf's befriedigendſte enſcheidet. Obgleich die Meynung der Obrigkeit in Religionsſachen richtig, und der Weg, den ſie anweiſt, wahrhaft Evangeliſch ſeyn mag, wenn ich

darum nicht in meinem Innern völlig überzeugt davon bin, ſo kann ich ihr nicht mit Zuverſicht folgen. Kein Weg alſo, er ſey welcher er wolle, der den Ausſprüchen meines Gewiſſens zuwiderläuft, kann mich zu den Wohnungen der Seligen bringen. Ich kann wohl reich werden durch eine Kunſt, der ich übrigens herzlich abgeneigt bin; ich kann von einer Krankheit geheilt werden durch Arzneymittel, zu denen ich gar kein Vertrauen hatte; aber ich kann nicht gerettet werden durch eine Religion und einen Gottesdienſt, die ich im Herzen misbillige oder gar verabſcheue. Es iſt für einen Unglaubigen vergeblich, wenn er auch den äußern Schein eines andern Religionsglaubens annimmt. Wahrer Glaube, innere Aufrichtigkeit des Herzens, können allein der Gottheit wohlgefällig ſeyn. Die beſte und bewährteſte Arzney kann keine Wirkung auf einen Kranken haben, wenn ſein Magen ſie ſogleich wieder auswirft, ſobald er ſie genommen hat. Und man wird die Arzney umſonſt einem Menſchen ſogar in den Hals ſchütten, wenn nun einmal ſeine beſondere Conſtitution ſie in Gift verwandelt.

Demnach ſo vieles auch immer in der Religion zweifelhaft ſeyn mag; ſo iſt doch wenigſtens gewiß, daß eine Religion, die ich nicht für die wahre halte, auch für mich weder wahr noch nützlich ſeyn könne. Die Fürſten alſo zwingen ihre Unterthanen vergeblich zu ihrer Kirchengemeinſchaft unter dem Vorwande, ihre Seelen zu retten. Wenn dieſelben an die Religion dieſer Kirche glauben, werden ſie ſich von ſelbſt mit ihr vereinigen; glauben ſie nicht an jene, wird die äußere Gemeinſchaft mit dieſer ihnen nichts helfen. So gegründet auch endlich der Vorwand von gutem Willen, Liebe und Theilnahme an dem ewigen Wohle der Unter-

terthanen ſeyn mag; der Regent darf dennoch die Unterthanen nie zur ewigen Glückſeligkeit zwingen, ſie mögen wollen oder nicht. Iſt Alles gethan, was der Regent für ſie billigerweiſe thun konte, ſo müſſen ſie ihrem Gewiſſen überlaſſen werden.

Sind nun aber alle Menſchen von jeder Art der Herrſchaft Anderer über ſie in Religionsſachen befreyt, ſo entſteht die Frage: Was ſie denn in dieſem Stücke zu thun haben? Jedermann weiß und räumt ein, daß Gott öffentlich verehrt werden müſſe; warum würden man ſonſt einander zu öffentlichen gottesdienſtlichen Verſammlungen antreiben? Alſo auch freye Menſchen müſſen in irgend eine religiöſe Geſellſchaft treten; ſo daß ſie zuſammen kommen, nicht bloß zur gegenſeitigen Erbauung, ſondern auch um der Welt ein Bekentniß abzulegen, daß ſie Gott dienen; daß ſie ſich des Ausdrucks ihrer Ehrfurcht gegen die göttliche Majeſtät nicht ſchämen; daß ſie die Art ihrer Verehrung nicht als der Gottheit unwürdig, im Gegentheile als ihr wohlgefällig betrachten; und endlich daß ſie durch die Reinigkeit ihrer Lehre, durch die Rechtſchaffenheit des Lebens, und eine anſtändige Form der Gebräuche auch in Andern Liebe zur wahren Religion und zu ſolchen religiöſen Handlungen erwecken, die von einzelnen Privatperſonen nicht verrichtet werden können.

Nur ſolche Religionsgeſellſchaften können nach Locke Kirchen heißen, und dieſe, behauptet er, ſey die Obrigkeit ſchlechterdings verbunden zu dulden. Die Handlungen derſelben ſind durchaus rechtmäßig und erlaubt; ſie betreffen das Heil der Seelen; und es exiſtirt in Anſehung des Zwecks gar kein Unterſchied zwi-

ſchen einer herſchenden Landesreligion oder Kirche und anderen abgeſonderten Congregationen.

Es kommen jedoch bey jeder Kirche zwey verſchiedene Puncte in Erwägung, deren jeder beſonders abgehandelt werden muß; die äußere Form des Gottesdienſtes, und die Lehren und Artikel des Glaubens. Dann läßt ſich die ganze Materie von der Toleranz völlig aufklären.

In Anſehung der äußeren Form des Gottesdienſtes zuvörderſt hat die Obrigkeit gar keine Gewalt über die Anordnung des Rituals; nicht nur, weil die Kirchen als ſolche freye Geſellſchaften ſind, ſondern auch, weil das, was ſie für den äußern Gottesdienſt anordnen, nur ſich inſofern rechtfertigen läßt, als die Anhänger der Kirche glauben, daß es Gott wohlgefällig ſey. Haben ſie dieſen Glauben nicht, ſo ſind die Gebräuche untauglich. Dergleichen durch Geſetze dem Volke vorſchreiben wollen gegen deſſen eigne Einſicht, heißt ihm befehlen, daß es Gott beleidigen ſolle; was eine Ungereimtheit iſt, die über alles geht. Man kann immer zugeben, daß die geſetzgebende Gewalt auch über dieſe und jene gleichgültige Dinge verfügen könne; indeß darf doch die Obrigkeit hierin nicht unbedingt nach ihrer Willkühr verfahren; die öffentliche Wohlfarth muß immer die Richtſchnur der Geſetzgebung ſeyn. Ferner: die Dinge mögen ihrer Natur nach ſo gleichgültig ſeyn, wie ſie wollen, ſobald ſie zum Begriffe der Kirche und des Gottesdienſtes gezogen werden, ſind ſie außer der obrigkeitlichen Gerichtsbarkeit; denn wegen jenes Gebrauchs derſelben hangen ſie gar nicht mit bürgerlichen Angelegenheiten zuſammen. Der einzige Zweck der Kirche iſt das Heil der Seelen; und es geht den Stat gar nichts an, noch weniger ein

ein einzelnes Mitglied deſſelben, ob dieſe oder andere Ceremonien von jener gebraucht werden. Weder die Ausübung noch die Unterlaſſung gewiſſer Religionsgebräuche hat auf das Leben, die Freyheit, oder die Güter eines Bürgers nachtheiligen Einfluß. Man räume z. B. einmal ein, daß das Waſchen der Kinder mit Waſſer gleichgültig iſt; daß ſelbſt der Magiſtrat es für heilſam hält, um Krankheiten der Kinder vorzubeugen; und daß er die Sache für wichtig genug anſieht, um es geſetzlich zu verordnen; ſo könte in dieſem Falle wohl ein ſolches Geſetz von ihm gegeben werden. Wird aber wohl deßhalb Jemand mit Grunde behaupten können, daß die Obrigkeit auch das Recht habe, durch ein Geſetz zu gebieten, daß alle Kinder von Prieſtern aus einer geweihten Quelle getauft werden ſollten, um dadurch ihre Seelen zu reinigen? Die Verſchiedenheit beyder Fälle leuchtet jedem beym erſten Blicke in die Augen. Man wende aber nur den letzten Fall auf die Kinder der Juden an, und die Sache ſpricht für ſich ſelbſt. Denn was hindert eine chriſtliche Obrigkeit, Juden zu Unterthanen zu haben? Wenn wir aber einräumen, daß eine ſolche Ungerechtigkeit einem Juden nicht zugefügt werden dürfe, daß man ihn wider ſeinen Willen nöthigt, einen an ſich zwar gleichgültigen Religionsgebrauch mitzumachen; wie könnten wir zugeben, daß ſie einem andern Chriſten zugefügt werden dürfte?

Dazu komt, daß an ſich gleichgültige Dinge durch keine menſchliche Autorität zu nothwendigen Beſtandſtücken des Gottesdienſtes erhoben werden dürfen, eben aus dem Grunde, weil ſie gleichgültige Dinge ſind. Dieſe haben ihrer Natur nach gar keine Kraft, die Gottheit den Menſchen geneigt zu machen, und keine menſch-

menſchliche Macht kann ihnen dieſe Kraft mittheilen. In gemeinen Angelegenheiten des Lebens iſt der Gebrauch gleichgültiger Dinge, den Gott nicht verboten hat, frey und erlaubt; daher kann er durch menſchliche Autorität angeordnet werden. So iſt es aber nicht in Religionsangelegenheiten. Gleichgültige Dinge können nicht anders beym Gottesdienſte erlaubt ſeyn, als ſoferne ſie von Gott ſelbſt dazu angeordnet ſind. Nun aber, wenn die Gottheit uns fragte: Wer hat dieſe oder jene Gebräuche von euch gefodert? würde es da hinlänglich ſeyn, zu antworten: daß die Obrigkeit ſie befohlen habe? Erſtreckte ſich die bürgerliche Gerichtsbarkeit ſo weit; was würde nicht Alles als geſetzmäßig in die Religion eingeführt werden können! Welch ein Hokus Pokus von Ceremonien, welche abergläubiſche Erfindungen, gegründet auf die Autorität eines Regenten, würden dann nicht den Gottesdienſt gegen das Gewiſſen vieler Menſchen überſchwemmen! Der größte Theil der Ceremonien und abergläubiſchen Handlungen beſteht freylich in dem religiöſen Gebrauche an ſich gleichgültiger Dinge; ſie ſind weiter nicht ſündlich, als ſoferne ihre Anordnung nicht von Gott herrührt. Das Beſprengen mit Weihwaſſer, der Genuß von Brodt und Wein, ſind an ſich und bey den gewöhnlichen Gelegenheiten des Lebens durchaus indifferent; darum können gleichwohl ſolche Dinge nicht in die Religion eingeführt, und zu weſentlichen Beſtandtheilen des Gottesdienſtes erhoben werden, außer wenn ſie von Gott ausdrücklich verordnet ſind. Hätte irgend eine menſchliche Gewalt oder Autorität dies bewirken können; ſo iſt nicht einzuſehen, warum ſie nicht auch ein heiliges Banket verordnen könte, wobey man Fleiſch äße und Engliſch Bier tränke, und warum dies denn nicht ebenfalls für einen weſentlichen Beſtandtheil des Got-

tes-

wohlduſtes gelten ſollte? Mit demſelben Rechte hätten alsdenn die heydniſchen Regenten das Beſprengen mit dem Blute der Opferthiere in den Tempeln, die Expiationen mit Waſſer und Feuer verordnet. Dieſe Dinge, ſo gleichgültig ſie auch für den Gebrauch im gemeinen Leben ſeyn mögen, mit dem Gottesdienſte ohne die göttliche Autorität verbunden, ſind für die Gottheit gerade ſo ein Greuel, als wenn man ihr einen Hund opferte. Und warum wäre denn hier ein Hund ſo abſcheulich? Was für ein Unterſchied iſt zwiſchen dem Opfer eines Hundes und eines Lammes in Beziehung auf die göttliche Natur, die von jeder Verwandtſchaft mit der Materie unendlich entfernt iſt; wenn nicht Gott den Gebrauch des einen bey ſeinem Gottesdienſte fodert, und den des andern nicht? Aus allem Obigen erhellt demnach, daß auch gleichgültige Dinge, ſo ſehr ſie unter der Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit ſtehen mögen, doch unter dieſer Rubrik nie in die Religion eingeführt und Religionsgeſellſchaften aufgedrungen werden dürfen; weil ſie beym Gottesdienſte ſchlechthin aufhören, gleichgültig zu ſeyn. Wer Gott dient, thut dies in der Abſicht, ihm zu gefallen, und ſich die Gnade deſſelben zu erwerben. Dies iſt aber für denjenigen unmöglich, welcher nach dem Befehle eines Andern der Gottheit auf eine Art dient, von der er weiß, daß ſie Ihr misfällig ſeyn werde, da ſie nicht von ihr ſelbſt angeordnet iſt. Ein ſolcher Dienſt kann nicht ſowohl dazu abzwecken, die Gnade Gottes zu gewinnen, oder ſeinen Zorn zu beſänftigen; als vielmehr denſelben durch eine offenbare Verachtung zu reizen, was dem Weſen und der Beſtimmung des Gottesdienſtes geradehin zuwiderläuft.

Es läßt ſich hier die Frage aufwerfen: Wenn nichts zum Gottesdienſte Gehöriges der menſchlichen Willkühr überlaſſen werden darf; wie komt es denn, daß Kirchen doch die Gewalt haben, irgend Etwas über die Zeit und den Ort des Gottesdienſtes u. dgl. feſtzuſetzen? Zur Beantwortung dieſer Frage unterſcheidet Locke zwiſchen dem, was weſentlicher Beſtandtheil des Gottesdienſtes ſelbſt, und nur ein zufälliger Umſtand dabey iſt. Für weſentliche Beſtandtheile des Gottesdienſtes kann man Alles halten, was ſich als der Gottheit wohlgefällig und eben darum von ihr ſelbſt angeordnet annehmen läßt. Zufällige Umſtände hingegen ſind ſolche Dinge, die, wiewohl ſie überhaupt vom Gottesdienſte unzertrennlich ſind, doch in Anſehung ihrer beſonderen Modificationen nicht beſtimt, und inſofern gleichgültig ſind. Von dieſer Art ſind nun die Zeit und der Ort des Gottesdienſtes, die Kleidung, die Stellung der Gottesverehrer u. dgl. Ueber dieſe hat Gott nirgends ein ausdrückliches Gebot ertheilt. Z. B. Bey den Juden waren die Zeit und der Ort des Gottesdienſtes, ſo wie die Kleidung der für denſelben angeordneten Beamten, keine bloß zufällige Umſtände, ſondern weſentliche Beſtandtheile des Gottesdienſtes ſelbſt. Wenn die Juden es hierin irgend woran fehlen ließen, oder von der göttlichen Vorſchrift abwichen; ſo ließ ſich vorausſetzen, daß es Gotte misfällig ſeyn werde. Hingegen bey den Chriſten, die der Freyheit des Evangeliums genießen, ſind es bloß zufällige Umſtände, welche jede Kirche ſo einrichten kann, wie die Klugheit ihrer Mitglieder es dem Zwecke der Ordnung, des Anſtandes, und der Erbauung entſprechend findet. Inzwiſchen ſelbſt nach dem Evangelium iſt für diejenigen, welche glauben, daß der erſte oder ſiebente Tag der Woche Gott und deſ-

deſſen Dienſte gewidmet ſeyn müſſe, dieſe Zeitbeſtimmung auch nicht ein bloß zufälliger Umſtand, ſondern ein weſentlicher Beſtandtheil des Gottesdienſtes, der nicht abgeändert oder verſäumt werden darf.

So wie aber die bürgerliche Obrigkeit nicht die Macht hat, durch Geſetze irgend einer Kirche das Ritual vorzuſchreiben; ſo hat ſie auch keine, die bey einer Kirche hergebrachten, gebilligten und ausgeübten religiöſen Gebräuche zu verbieten. Könte ſie das, ſo würde ſie die Kirche ſelbſt zerſtören, deren Zweck doch lediglich darauf hinausläuft, Gott mit Freyheit nach ihrer eigenen Art zu dienen.

Wie aber, wenn die Mitglieder religiöſer Secten in ihrem finſter abergläubiſchem Wahne Kinder opferten, oder Männer und Weiber ſich unter dem Vorwande gottesdienſtlicher Gebräuche Unzüchtigkeiten geſtatteten, oder andere Ausſchweifungen ſich erlaubten: iſt die bürgerliche Obrigkeit verbunden, dieſe Gebräuche zu dulden, weil ſie von den Mitgliedern einer Kirche ausgeübt werden? Locke antwortet: Nein. Denn dergleichen Handlungen ſind nicht im gemeinen Leben, nicht in einem Privathauſe erlaubt; und können es alſo noch unendlich weniger beym Gottesdienſte, oder in irgend einer religiöſen Verſammlung ſeyn. Auf der andern Seite aber leugnete doch Locke, daß, wenn eine Secte der Gottheit ein Kalb opfern wollte, dies von Obrigkeits wegen durch ein Geſetz verboten werden dürfe. Der Eigenthümer eines Kalbes darf dies in ſeinem Hauſe ſchlachten, und jeden Theil davon verbrennen, wie es ihm gut dünkt; er thut dadurch den Gütern keines Andern Abbruch; und folglich darf er auch das Kalb in einer religiöſen Verſammlung als Opferthier ſchlachten. Ob das Opfer der Gottheit

 wohl-

wohlgefällig ſeyn werde, oder nicht; das zu unterſuchen, iſt Sache der Secte ſelbſt, nicht der Obrigkeit. Dieſe hat keinen andern Beruf, als dafür zu ſorgen, daß weder dem State im Ganzen, noch den Individuen an Leben, Geſundheit und Gütern eine Beeinträchtigung wiederfahre; was aber übrigens erlaubterweiſe bey einem Gaſtmahle geſpendet werden darf, das darf auch bey einem Opfer geſpendet werden. Sollten inzwiſchen zufällig die Umſtände von der Beſchaffenheit ſeyn, daß das Intereſſe des Stats auf einige Zeit alles Schlachten von Thieren verböte, etwa um den Vorrath an Vieh wieder zu vermehren, wenn es durch eine Seuche aufgerieben iſt; ſo kann freylich die Obrigkeit in ſolchen Fällen allen Unterthanen verbieten, Kälber zu ſchlachten, es möchte geſchehen zu welchem Gebrauche es wollte. Ein ſolches Geſetz würde aber doch keine religiöſe, ſondern nur eine politiſche Tendenz haben; und das Opfern von Kälbern als ſolches wäre damit nicht verboten; nur das Schlachten derſelben.

Hier zeigt ſich alſo der Unterſchied zwiſchen der Kirche und dem State in voller Deutlichkeit. Was nur immer im State erlaubt iſt, kann der Kirche nicht von der Obrigkeit verboten werden. Was irgend einem Unterthanen im gemeinen Leben zu thun frey ſteht, darf die Obrigkeit nicht irgend einer Secte für religiöſe Zwecke verweigern. Hingegen Alles, was dem Wohle des Volks im gemeinen Leben zum Präjudiz gereicht, und deßwegen durch Geſetze verboten iſt, darf auch von keiner Kirche unter ihre religiöſen Gebräuche aufgenommen werden.

Sogar wenn eine Kirche Abgötterey treibt, hat die bürgerliche Obrigkeit keine Gewalt ſie zu unterdrücken,

drücken; falls ſie nicht zu einer gewiſſen Zeit oder an einem gewiſſen Orte ſelbſt intolerant wird, in welchem Falle jene die Intoleranz beſchränken kann. Außerdem muß auch die Abgötterey im State Duldung finden. Hätte die Obrigkeit ein Recht, gegen die Abgötterey unbedingt gewaltſam zu verfahren; ſo würde ſie dieſes Recht ſich auch gegen eine orthodoxe Kirche anmaaßen können; denn man muß nicht vergeſſen, daß die bürgerliche Gewalt überall dieſelbe iſt, und jeder Fürſt ſeine Religion für die orthodoxe hält. Ueberhaupt kann die bürgerliche Gewalt nach der Willkühr des Regenten in Religionsſachen entweder Alles ändern, oder Nichts. Denn dürfen einmal Zwangsgeſetze und Strafen hier eingeführt werden; ſo läßt ſich dieſem Rechte weiter keine Schranke anweiſen; ſondern es wird Alles verändert werden dürfen dem Kanon des Wahren gemäß, welchen die Obrigkeit für ſich ſelbſt angenommen hat. Kein Americaner oder Bewohner eines andern Welttheils, der unter einem chriſtlichen Regenten ſteht, ſollte daher weder am Leibe noch an Gütern geſtraft werden dürfen, weil er ſich zu dem chriſtlichen Glauben und Gottesdienſte nicht bekennen will. Sind die Wilden überzeugt, daß ſie durch Beobachtung der Gebräuche ihres Vaterlandes der Gottheit wohlgefällig, und dadurch die Glückſeligkeit erreichen werden, welche ſie wünſchen, und kann man ſie nicht durch Gründe und Milde eines Beſſern belehren; ſo müſſen ſie der Gottheit und ſich ſelbſt überlaſſen bleiben.

Leider aber iſt der gewöhnliche Gang der Dinge in dieſem Stücke der entgegengeſetzte. Eine kleine Zahl Chriſten komt vielleicht von allen Nothwendig-

kei-

keiten des Lebens entblößt in ein heydniſches Land; die Fremden beſchwören die Menſchlichkeit der Einwohner, ihnen Hülfe zu leiſten; und dieſe wird geleiſtet. Man räumt ihnen Wohnungen ein; ſie vereinigen ſich, und wachſen nach und nach zu einer beträchtlichen Volksmenge an. So faßt die chriſtliche Religion in dem Lande Wurzeln, und verbreitet ſich. So lange ihre Anhänger aber die ſchwächern ſind, leben ſie mit den urſprünglichen Einwohnern in Frieden und Freundſchaft, und es werden gegenſeitige Treue und Gerechtigkeit beobachtet. Bald wird die Obrigkeit ebenfalls chriſtlich, und dadurch wird dieſe Religionsparten die mächtigſte. Dann werden unmittelbar alle Verträge gebrochen, alle bürgerliche Rechte der Einwohner verletzt, um den Götzendienſt auszurotten, und wenn jene Menſchen nicht das Chriſtenthum annehmen, müſſen ſie es ertragen, daß man ſie aus dem Lande ihrer Väter verjagt, ihnen ihre Güter und wohl gar das Leben raubt. Es pflegt ſich hierbey zuletzt zu zeigen, was der Eifer für die Kirche verbunden mit der Herſchſucht zu bewirken vermag, und wie leicht der Vorwand der Religion und der Sorge für das Heil der Seelen gebraucht wird, um ein unſchuldiges Volk dem Raube und der Unterdrückung Preiß zu geben.

Einige behaupten nun zwar hiergegen: Der Götzendienſt ſey eine Sünde, und dürfe deßhalb nicht geduldet werden. Wenn ſie ſagten: Man müſſe den Götzendienſt vermeiden und freywillig abſchaffen, ſo wäre die Folgerung richtig. Uebrigens gebührt es der Obrigkeit gar nicht, ihre Macht zur Beſtrafung aller Dinge ohne Unterſchied zu gebrauchen, welche ſie für Sünden gegen Gott hält. Niederträchtigkeit,

Lieb=

Liebloſigkeit, Faulheit, und manches Andere iſt Sünde gegen Gott, wie Jedermann eingeſteht; obgleich Niemand doch eingeſtehn würde, daß die Obrigkeit darum ein Recht hätte, ſie zu beſtrafen. Der Grund hiervon iſt, weil dieſe Dinge den Rechten anderer Menſchen nicht zum Nachtheile gereichen; und den öffentlichen Frieden der Geſellſchaft nicht ſtören. Ja ſogar die Sünden der Lüge, des Meineides, ſind vor dem bürgerlichen Geſetze nicht ſtrafbar, außer in gewiſſen Fällen, wo die wirkliche moraliſche Schändlichkeit der Handlung und der Beleidigung Gottes nicht ſowohl in Betracht komt, als die Ungerechtigkeit, welche dadurch gegen andere Bürger und den ganzen Stat begangen wurde. Wenn in einem andern Lande einem Mohammedaniſchen oder Heydniſchen Prinzen die chriſtliche Religion falſch und frevelhaft gegen Gott ſchiene; würden denn dort nicht auch die Chriſten aus demſelben Principe und auf dieſelbe Art ausgerottet werden dürfen?

Allenfalls könte man ſich auf das Moſaiſche Geſetz berufen, das die Vertilgung der Götzendiener gebietet. Das Factum iſt wahr; allein das Moſaiſche Geſetz hat für Chriſten keine Verbindlichkeit. Niemand ſodert ja ſonſt, daß die Chriſten Alles thun ſollen, was das Moſaiſche Geſetz befiehlt; und überdem kann kein poſitives Geſetz ein Volk verbinden, dasjenige ausgenommen, welchem es ausdrücklich gegeben iſt. Das Moſaiſche Geſetz bezieht ſich aber lediglich auf das Iſraelitiſche Volk, wie Locke noch umſtändlicher darzuthun ſucht.

Nach dieſer Begründung der Pflicht der Toleranz auf Seiten der bürgerlichen Obrigkeit in Anſehung des äußern Gottesdienſtes einer Kirche, beweiſt

weiſt Locke auch eben dieſelbe in Beziehung auf den innern Religionsglauben dieſer. Die Artikel des Religionsglaubens ſind theils praktiſch, theils ſpeculativ; dieſe hangen mit der Erkentniß des Verſtandes; jene mit dem Willen und den Sitten zuſammen. Speculative Meynungen, deren Glauben verlangt wird, können durchaus nicht mittelſt poſitiver Geſetze einer Kirche aufgedrungen werden; weil es gar nicht von unſerm Willen abhängt, etwas für wahr oder falſch zu halten. Freylich kann man wohl Menſchen zum äußern Bekentniſſe eines Glaubens zwingen. Eine allerliebſte Religion inzwiſchen, ſetzt Locke hinzu, welche die Menſchen zwingt zu heucheln, und beyde Gott und Menſchen zur Rettung ihrer Seelen zu — belügen! Wähnt eine Obrigkeit ſo die Menſchen vom ewigen Verderben zu erretten, ſo muß ſie ſich wahrlich ſchlecht auf den Weg des Heils verſtehen. Thut ſie es aber nicht zu dem Zwecke, warum iſt ſie für den Glauben ſo beſorgt, daß ſie ihn ſogar durch ein poſitives Geſetz anbefiehlt?

Ferner: Die Obrigkeit darf keinesweges verbieten, daß eine Kirche ihre ſpeculativen Religionsmeynungen predige oder öffentlich bekenne, indem dieſe zu den bürgerlichen Rechten der Unterthanen in gar keiner Beziehung ſtehen. Wenn ein Römiſch Katholiſcher glaubt, daß das wirklich der Leib Chriſti ſey, was andere Menſchen Brodt nennen; ſo thut er damit ſeinen Mitbürgern nichts zu Leide. Meynt ein Jude, das Neue Teſtament ſey nicht Gottes Wort; ſo ändert er damit in den bürgerlichen Rechten Anderer nichts. Zweifelt ein Heyde an der Göttlichkeit des Alten und Neuen Teſtaments zugleich; ſo darf er deßhalb nicht als ein ſchädlicher

licher Bürger beſtraft werden. Die Gewalt der Obrigkeit und das Eigenthum des Volks ſind dabey eben ſo ſicher, es mag Jemand dieſe Dinge glauben, oder nicht. Man kann zugeben, daß jene Meynungen falſch und ungereimt ſeyen. Aber der Zweck der Geſetze iſt nicht, für die Wahrheit ſpeculativer Meynungen zu ſorgen, ſondern für die Sicherheit des Stats, der Perſonen und des Eigenthums der Individuen. Die Wahrheit wird ſchon ſich ſelbſt über den Irrthum erheben und gegen ihn vertheidigen, wenn man ſie nur ſich ſelbſt überläßt. Sie hat ſelten und vielleicht nie gewonnen durch gewaltthätigen Beyſtand der Großen, denen ſie ſelten bekant, und noch ſeltener willkommen iſt. Sie kann nicht durch Geſetze gelehrt werden, und bedarf gar der Gewalt nicht, um ſich Eingang in die Gemüther der Menſchen zu verſchaffen. Wohl machen ſich hingegen Irrthümer geltend durch den Beyſtand einer fremden und erborgten Macht. Bahnt ſich die Wahrheit nicht durch ihr eigenes Licht den Weg zum Verſtande; ſo wird ſie nur durch die erborgte Macht noch mehr geſchwächt, womit die Gewalt ſie unterſtützen will.

Wie ſteht es aber um die obrigkeitliche Pflicht der Toleranz des Religionsglaubens, ſofern derſelbe praktiſche Principien enthält? Ein gutes Leben der Individuen, worin nicht der geringſte Theil der Religion und der Frömmigkeit beſteht, intereſſirt auch gar ſehr den bürgerlichen Stat; auf ihm beruht die Wohlfarth dieſes nicht minder, als das Heil der Seelen. Moraliſche Handlungen gehören daher unter die Jurisdiction ſowohl des äußern als des innern Gerichtshofs, ſowohl der Obrigkeit als des Gewiſſens. Hier exiſtirt

dem-

demnach große Gefahr, daß nicht die eine dieſer Jurisdictionen Eingriffe in die andere thue, und ein Zwiſt entſtehe zwiſchen dem Bewahrer des öffentlichen Friedens und dem Richter der Seelen. Es laſſen ſich jedoch alle Schwierigkeiten in dieſer Materie ſchon aus den obigen Bemerkungen über die Grenzen der äußern und innern Gerichtsbarkeit leicht wegräumen.

Es könte ſich wohl ereignen, daß die Obrigkeit durch ihre Autorität etwas geböte, was einer Privatperſon dem Gewiſſen zu widerſtreiten ſcheint. Wo indeſſen die Regierung eines Stats treulich verwaltet wird, und die Rathſchläge der Obrigkeit wirklich auf die öffentliche Wohlfarth gerichtet ſind, wird dies ſelten geſchehen. Geſchähe es gleichwohl in der That, ſo bleibt nichts übrig, als daß der Unterthan ſich der gebotenen Handlung enthält, die er für unerlaubt erkennt, und ſich der Strafe unterwirft, anſtatt gegen das höhere Gebot ſeines Gewiſſens zu verſtoßen. In politiſchen Angelegenheiten kann freylich das Privaturtheil Jemandes über die Unzweckmäßigkeit oder gar Ungerechtigkeit eines Geſetzes ihn nicht von der Verbindlichkeit befreyen, dem Geſetze Folge zu leiſten. Denn hier hat die Obrigkeit ihr unbeſtreitbares Recht auf Gehorſam. Aber wenn das Geſetze Dinge betrifft, über welche ſich die Autorität des Magiſtrats nicht erſtreckt, z. B. daß das Volk oder eine Partey deſſelben gezwungen werden ſoll, eine fremde Religion anzunehmen, und den Gottesdienſt und die Gebräuche einer anderen Kirche zu beobachten; da ſind die Unterthanen keinesweges verbunden, dem Geſetze gegen ihr Gewiſſen zu gehorchen. Die Sphäre des Endzwecks der bürgerlichen Geſellſchaft iſt auf das gegenwärtige Leben beſchränkt. Die Sorge für die Seele und die

Ange=

Angelegenheiten des Himmels, da ſie weder zum Statszwecke gehört, noch von der Statsgewalt abhängt, muß auf eines Jeden Willkühr beruhen.

Die Obrigkeit kann freylich überzeugt ſeyn, daß ein gewiſſes Religionsgeſetz zur Beförderung und Sicherung der öffentlichen Ruhe heilſam und nothwendig ſey. So wie inzwiſchen das Privaturtheil eines Bürgers über ein politiſches Geſetz ihn nicht von der Verbindlichkeit gegen daſſelbe ausnimt; ſo kann das Privaturtheil der Obrigkeit über Religionsſachen ihr kein neues Recht ertheilen, in Beziehung auf dieſelben den Unterthanen Geſetze zu geben; da jenes Recht weder in der Conſtitution des Stats ihr bewilligt wurde, noch auch ſelbſt es in der Willkühr des Volks ſteht, daſſelbe einzuräumen.

Wie aber, wenn die Obrigkeit glaubt, ein Recht zu ſolchen Geſetzen zu haben, und ſie wirklich in der Vorausſetzung, daß ſie dem öffentlichen Wohle nöthig ſeyen, dergleichen giebt; das Volk hingegen ſeinerſeits das Gegentheil glaubt; wer ſoll da Richter zwiſchen beyden Parteyen ſeyn? — Locke antwortet auch hier wiederum: Gott allein. Zwiſchen der höchſten Obrigkeit und dem Volke giebt es auf Erden keinen Richter. Gott wird in dieſem Falle am Tage des Gerichts einem Jeden zuerkennen, was ſeine Verdienſte werth ſind; er wird ihn nach dem Maaße der Aufrichtigkeit und des Eifers belohnen oder beſtrafen, womit er die Frömmigkeit, die öffentliche Wohlfarth und den Frieden des Menſchengeſchlechts befördert oder gehindert hat. Aber was ſoll unterdeſſen geſchehn, ſo lange Obrigkeit und Unterthanen zuſammen leben? Die Sorge jedes Menſchen betrifft zunächſt und vor allem

Andern das Heil ſeiner Seele; erſt hernach den öffentlichen Frieden.

Es giebt zwey Gattungen von Prozeſſen unter den Menſchen; die eine wird durch das Geſetz entſchieden; die andere durch Gewalt; ſie ſind von der Beſchaffenheit, daß wo die eine endet, die andere allemal anfängt. Jene richtet ſich nach den verſchiedenen Statsverfaſſungen der Völker; dieſe findet am gewöhnlichſten in Verhältniſſen ſtatt, wo es keinen Richter giebt und geben kann. Die Obrigkeit kann insbeſondere bey Streitigkeiten der letzteren Gattung, da ſie die Gewalt in Händen hat, auch ihren Willen durchſetzen. Von dem Ausgange ſolcher Streitigkeiten, wie ihn die Erfahrung lehrt, iſt hier aber nicht die Rede; ſondern von der Regel des Rechts. Die Gewalt der Obrigkeit in Hinſicht auf die Artikel des Religionsglaubens muß alſo noch genauer beſtimt werden. Locke ſetzt hier folgende allgemeine Regeln feſt:

1) Keine Meynungen, welche der Natur der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt, oder ſolchen moraliſchen Regeln, die zur Erhaltung der bürgerlichen Geſellſchaft insbeſondre nothwendig ſind, widerſprechen, dürfen von der Obrigkeit geduldet werden. Locke äußert, gegen die Geſchichte, daß die Beyſpiele ſolcher Meynungen in irgend einer Kirche doch ſelten ſeyen. Keine Secte kann leicht ſo thöricht werden, daß ſie ſich zu Religionslehren bekennte, wodurch offenbar die Grundlage der bürgerlichen Geſellſchaft untergraben wird, und die deßwegen das Urtheil aller vernünftigen Menſchen verworfen hat; weil ihr eigenes Intereſſe, ihr innerer und äußer-

äußerer Friede, kurz Alles, was ihr zu ihrer eigenen Exiſtenz wichtig ſeyn muß, gefährdet werden würde.

Ein anderes geheimeres Uebel, das dem State gefährlicher iſt, entſpringt daraus, wenn Menſchen ſich ſelbſt und den Gliedern ihrer Secte gewiſſe beſondere Prärogativen anmaaßen, die unter einem täuſchenden Scheine triegeriſcher Worte verſteckt ſind, aber in der That allen bürgerlichen Rechten des gemeinen Weſens zuwiderlaufen. Z. B. Wir können keine Secte finden, die ausdrücklich und offen lehrte, daß Menſchen nicht verpflichtet ſeyen, ihre Verſprechen zu erfüllen; daß Regenten durch ſolche enthront werden dürften, die von ihnen in Religionsmeynungen abweichen; oder daß der Secte allein die Herrſchaft über alle Dinge zuſtände. Denn ſolche Sätze, ſo nackt und deutlich vorgetragen, würden bald die Aufmerkſamkeit der züchtigenden Obrigkeit auf ſie hinlenken, und alle übrige Bürger des Stats zur Wachſamkeit gegen die Verbreitung ſo gefährlicher Grundſätze aufwecken. Nichts deſto weniger aber finden wir wohl Secten, welche daſſelbe, nur mit andern Worten, lehren. Was verſtehn ſie denn Anders darunter, wenn ſie lehren: Man brauche Kätzern nicht Treu und Glauben zu halten? Mit dieſer Maxime behaupten ſie für ſich ein Privilegium, das gegebene Wort zu brechen. Denn ſie erklären alle, die nicht zu ihrer Gemeinſchaft gehören, für Kätzer, oder können ſie zum mindeſten dafür erklären, wenn es ihnen rathſam dünkt. Was kann der Sinn einer anderen Maxime ſeyn, wenn es nicht der obige iſt: Excommunicirte Regenten hätten ihre Kronen und Reiche verwirkt? Es leuchtet ja in die Augen, daß die Verfechter dieſer Meynung ſich eine Macht

anmaaßen, Könige abzuſetzen, da ſie das Recht der Excommunication als ein beſonderes Recht für ihre Kirche fodern. Daß die Herrſchaft auf die Gnade gegründet ſey, iſt auch eine Meynung, deren Vertheidiger einen Anſpruch auf den Beſitz aller Dinge an den Tag legen. Demnach diejenigen, welche den Gläubigen, Frommen und Orthodoxen, das iſt in deutlichen Worten, ſich ſelbſt irgend ein beſonderes Privilegium, oder eine beſondere Gewalt über andere Sterbliche in bürgerlichen Angelegenheiten beylegen; oder die unter dem Vorwande der Religion irgend eine Art von Autorität über diejenigen verlangen, welche nicht mit ihnen in kirchlicher Gemeinſchaft ſtehen; dieſe haben kein Recht vom Magiſtrate geduldet zu werden; ſo wenig wie ſolche, die nicht die Pflicht der Duldung in Religionsſachen anerkennen und lehren. Denn was bedeuten alle jene Lehren Anders, oder wozu zwecken ſie ab, als daß die Gläubigen bereit ſeyen, ſich bey irgend einer Gelegenheit der Regierung zu bemächtigen, und ſich in den Beſitz der Güter ihrer für kätzeriſch von ihnen gehaltenen Mitbürger zu ſetzen; und daß ſie wünſchen nur ſo lange von der Obrigkeit geduldet zu werden, bis ſie ſich mächtig genug fühlen, ihre Anſprüche mit Gewalt auszuführen?

Ferner: Keine Kirche hat ein Recht, von der Obrigkeit geduldet zu werden, die auf einem ſolchen Principe gegründet iſt, wodurch alle diejenigen, welche ſich mit ihr vereinigen, *ipſo facto* ſich dem Schutze und Dienſte eines andern Regenten übergeben. Sollte dieſe Regel nicht gelten, ſo würde die Obrigkeit eine fremde Gerichtsbarkeit in ihrem eigenen Lande einführen, und müßte ſich gefallen laſſen,

daß

daß ihre eigenen Unterthanen als Streiter gegen ſie ſelbſt angeworben würden. Die triegeriſche Diſtinction zwiſchen dem weltlichen und dem kirchlichen Regimente hilft der Inconvenienz nicht ab. Denn der Inhaber der Kirchengewalt kann nicht nur alle Handlungen befehlen, als ob ſie religiös wären; ſondern er kann auch durch Strafen z. B. durch Androhung des hölliſchen Feuers dazu zwingen. Es wäre doch lächerlich, wenn ſich jemand für einen Mohammedaner erklärte bloß ſeiner Religion nach, und zwar in allen andern Dingen ein treuer Unterthan einer chriſtlichen Obrigkeit ſeyn wollte; aber doch zugleich ſich zu einem blinden Gehorſame gegen den Mufti in Conſtantinopel verbunden erkennte, der ſelbſt der Ottomanniſchen Pforte unterworfen iſt, und die Orakel ſeiner Religion nach Willkühr auslegt und umbildet.

Endlich: Alle Gottesleugner dürfen von keiner Obrigkeit geduldet werden. Verträge und Eide, welche die Bande der bürgerlichen Geſellſchaft ſind, können für keinen Atheiſten Verbindlichkeit haben. Wer Gott aufhebt, auch nur in Gedanken, hebt Alles auf, und zerſtört Alles. Außerdem daß die Atheiſten durch ihre Lehre alle Religion überhaupt untergraben und vernichten, haben ſie auch keinen Vorwand einer Religion, um das Privilegium der Duldung zu fodern. Was andere praktiſche Meynungen betrifft, wenn ſie auch nicht frey vom Irrthume ſind, ſo hat man keinen Grund zur Nichtduldung derſelben; ſo lange ſie nicht auf ungebührliche Herrſchaft über Andere, oder auf bürgerliche Unſtrafbarkeit der Kirche, in welcher ſie gelehrt werden, abzielen.

Der ſtärkſte Einwurf gegen die Lehre von der unbedingten Toleranz in Religionsſachen läßt ſich her-

nehmen von den ſogenannten Conventikeln, die freylich oft die Pflanzſchulen von Factionen und Empörungen ſind. Wenn inzwiſchen dieſe Conventikel religiöſe Zwecke haben; ſo kann man nicht behaupten, daß bürgerliche Unruhen von ihnen an ſich zu fürchten ſeyen; dieſe entſpringen alsdenn mittelſt ihrer aus einer unterdrückten oder ſchlecht beſtimten Freyheit. Jene Beſchuldigungen der Conventikel würden ſehr bald aufhören, wenn das Toleranzgeſetz einmal ſo beſtimt würde, daß alle Kirchen die gegenſeitige Toleranz zum Grunde ihrer eigenen Freyheit legen ſollten; wenn ſie lehrten, daß Freyheit des Gewiſſens ein Naturrecht jedes Menſchen ſey, das ſowohl einer beſtimten Kirche, als allen von ihr diſſentirenden zukomme; und daß kein Menſch in Religionsſachen durch poſitive Geſetze oder durch Gewalt gezwungen werden dürfe. Damit würde allen Klagen und Tumulten über Gewiſſenszwang für immer ein Ende gemacht ſeyn. Wären aber die Urſachen der Unzufriedenheit und Animoſität weggeräumt; ſo würden jene kleinen religiöſen Verſammlungen die öffentliche Ruhe des Stats eben ſo wenig ſtören, wie andere geſellſchaftliche Zuſammenkünfte. Indeß verdient der obige Einwurf noch genauer beleuchtet zu werden.

Man ſagt alſo: Religiöſe Privatconventikel ſetzen den öffentlichen Frieden in Gefahr, und bedrohen den Stat. Wenn dem ſo iſt, warum duldet man denn täglich ſo zahlreiche Zuſammenkünfte des Volks auf den Märkten und in den Gerichtshöfen? Man kann hier nicht anders antworten, als: dies ſeyen bürgerliche Verſammlungen, jenes ſeyen kirchliche. Allein es iſt doch eben nicht wahrſcheinlich, daß gerade Verſammlungen, deren

Zweck

Zweck am meiſten von weltlichen Dingen entfernt iſt, am fähigſten ſeyn ſollten, bürgerliche Unruhen zu veranlaſſen. Nur bürgerliche Verſammlungen beſtehn aus Menſchen, die von einander in Religionsmeynungen abweichen; kirchliche ſind ja in dieſem Puncte einig; denn ſonſt würden ſie ſich nicht zu einem gemeinſchaftlichen Gottesdienſte verſammeln. Als ob eine Verſammlung zu religiöſen Zwecken in der That eine Verſchwörung gegen den Stat wäre; und als ob Menſchen nicht um deſto wärmer für ihre Religion ſtreiten würden, je mehr man ihre Freyheit dabey einzuſchränken ſucht! Man wird hier ſagen: Bürgerliche Verſammlungen ſeyen offen, und Jeder könne zu denſelben hinzutreten, und ſehen, was vorgehe; anſtatt daß religiöſe Conventikel gemeiniglich für Andere verſchloſſen ſeyen, und daher eine günſtige Gelegenheit zu Machinationen gegen die Regierung darböten. Locke antwortet: Dieſe Bemerkung ſey erſtlich nicht immer wahr; es gebe mehr bürgerliche Verſammlungen, wo nicht Jedem der Zutritt frey ſtände. Und werden religiöſe Verſammlungen privatim gehalten; warum ſollte man das tadeln? Der Stat hat ja keinesweges ein Recht, geſellige Privatverbindungen zu erlaubten Zwecken zu verbieten. Eine ähnliche Bemerkung gegen die Duldung der Conventikel iſt, daß die religiöſe Gemeinſchaft die Gemüther und Neigungen der Menſchen außerordentlich vereinige und in Harmonie bringe; daß ſie alſo eben dadurch dem State gefährlich werden könten. Aber ſollte ſich das wirklich ſo verhalten; warum fürchtet ſich denn die Obrigkeit nicht vor ihrer eigenen Kirche, zu welcher ſie ſelbſt gehört; warum verbietet ſie nicht die Verſammlungen dieſer, da ſie noch mehr, weil ſie in der Regel zahlreicher und mächtiger ſind, der Regierung gefährlich werden könten? Man

wird antworten: Die Obrigkeit iſt hier ſelbſt ein Theil und das Haupt der Kirche. Allein ſie iſt ſie ja auch ein Theil des Stats und das Haupt des ganzen Volks.

Es komt hier nur darauf an, daß man die Wahrheit frey und offen ausſpricht. Die Obrigkeit iſt beſorgt wegen der politiſchen Tendenz anderer Kirchen; wegen ihrer eigenen Kirche iſt ſie ruhig; weil ſie die leztere begünſtigt, hingegen ſtrenge und grauſam gegen jene iſt. Die Mitglieder ihrer eigenen Kirche behandelt ſie wie ihre Kinder, und hat ſelbſt mit ihrem Uebermuthe Nachſicht. Die Mitglieder der übrigen behandelt ſie als Sclaven, und ſo tadellos ihr Leben ſeyn mag, ſo vergilt ſie ihnen dennoch mit Galeerenſtrafen, Gefängniß, Confiscation der Güter und dem Tode. Ihre eigene Kirche liebt und hegt ſie; die andern drückt und verfolgt ſie unaufhörlich. Nun wende man aber einmal das Blatt um. Man gebe den Diſſenters dieſelben Privilegien in bürgerlichen Sachen, wie allen übrigen Unterthanen; und man wird bald finden, daß die Privatzuſammenkünfte der religiöſen Secten durchaus nicht gefährlich weiter ſind. Wenn Menſchen in aufrühriſche Verbindungen mit einander treten, ſo iſt es nicht die Religion, welche ſie in ihren Privatzuſammenkünften dazu anreizt; ſondern es iſt das Gefühl der Leiden und der Unterdrückung, was ihnen den Entſchluß eingiebt, ſich davon zu befreyen. Gerechte und gemäßigte Regierungen in Beziehung auf verſchiedene Religionsverwandte ſind überall ruhig, überall ſicher. Aber die Unterdrückung erzeugt Gährung, und weckt die Menſchen zum Kampfe gegen das tyranniſche Joch, um es abzuwerfen. Dennoch ſind die Beyſpiele unver-

hält-

hältnißmäßig ſeltener, daß wegen der Religion Aufruhr entſtand; als daß Menſchen von den Regierungen der Religion wegen ſchlecht behandelt wurden und im Elende lebten. Man glaube es doch nur, die Unruhen, welche entſtehen, rühren nicht her von einem beſondern Charakter und Temperamente dieſer oder jener religiöſen Secte; ſondern von einer allen Menſchen natürlichen und gemeinſchaftlichen Diſpoſition, eine drückende Bürde abzuſchütteln, unter welcher ſie etwa ſchmachten. Angenommen einmal, es würde ein Unterſchied unter den Unterthanen gemacht nach ihren verſchiedenen körperlichen Beſchaffenheiten und Geſichtsbildungen, ſo daß diejenigen, welche z. B. ſchwarzes Haar oder graue Augen hätten, nicht dieſelben Rechte mit andern Bürgern genöſſen; daß man ihnen nicht erlaubte, zu kaufen und zu verkaufen, und von ihrer Induſtrie und ihrem Eigenthume zu leben, wie ihnen gut dünkte; daß die Eltern nicht ſelbſt ihre Kinder erziehen dürften; daß Alle entweder ganz von dem wohlthätigen Schutze der Geſetze ausgeſchloſſen wären, oder parteyiſche Richter fänden; kann man zweifeln, daß alsdenn dieſe Menſchen mit ſchwarzem Haare und grauen Augen durch die gemeinſchaftliche Verfolgung bewogen ſich eben ſo vereinigen, und der Obrigkeit gefährlich werden würden, wie diejenigen, welche der Stat wegen ihrer Religion verfolgt? Menſchen vereinigen ſich in Geſellſchaften bald zum Handel; bald zum Vergnügen; bald zur Religionsübung; aber es iſt nur Eine Urſache, die das Volk zu aufrühriſchen Bewegungen verbindet, und die iſt — Unterdrückung.

Die Obrigkeit hat überhaupt gar kein Recht, religiöſe Privatzuſammenkünfte ſchlechthin zu verbieten. Ihr Wille, der ſonſt in bürgerlichen Angelegenhei-

ten Geſetz iſt, komt hier gar nicht in Anſchlag. Verſammlungen in einer Kirche können eben ſo gut geduldet werden, als in einem Theater, oder auf einem Markte. Die Menſchen, die dort zuſammen kommen, ſind nicht laſterhafter, nicht unruhiger, als diejenigen, die ſich hier vereinigen. Man mishandelt ſie, und dadurch werden ſie zu einem Benehmen verleitet, weshalb es ſcheint, daß ſie keine Duldung verdienten. Aber man ändere mir die Partеylichkeit, womit man ihnen das Recht auf ihre Religionsübung entzieht, das ſie doch mit andern Menſchen gemein haben; man hebe die Strafen und Bedrückungen auf, denen ſie ihrer Religion wegen unterworfen ſind; und Alles wird bald bey ihnen ruhig und friedlich werden.

Für die Erhaltung der bürgerlichen Ruhe in einer beſtimten Statsverfaſſung iſt auch die Freyheit der Religionsübung ſogar von dem höchſten Belange. Diejenigen Bürger nehmlich, welche ſich nicht zur Religion der Obrigkeit bekennen, werden ſich um ſo mehr verpflichtet halten, den Frieden im State zu bewahren, wenn ihre Lage in demſelben viel beſſer iſt, als irgend anders wo. Es werden die verſchiedenen abgeſonderten kirchlichen Congregationen, gleichſam als eben ſo viel Hüter des öffentlichen Friedens, einander bewachen, damit keine Neuerung oder Aenderung in der Form der Statsverfaſſung eintrete. Denn ſie können keine größere Vortheile hoffen, als welche ſie bereits genießen: ein gleiches Verhältniß in Religionsſachen mit ihren Mitbürgern unter einer gerechten und gemäßigten Regierung. Man hält ja diejenige Kirche, zu welcher Regent ſelbſt ſich bekennt, für eine Hauptſtütze ſeiner Regierung, aus keinem andern Grunde, als weil der Regent durch ſeine Geſetze ſie begünſtigt; wie

wie viel größer muß die Sicherheit einer Regierung werden, wo alle gute Unterthanen, zu was für einer Religion und Kirche ſie ſich auch bekennen und halten mögen, ohne Unterſchied dieſelbe Gunſt des Regenten, dieſelbe Wohlthat der Geſetze genießen, und alſo die gemeinſchaftliche Stütze der Regierung werden; wo keiner Urſache hat, die Strenge der Geſetze zu fürchten, außer denjenigen, der ſeinen Nachbar beleidigt und ſich an der öffentlichen Ruhe verſündigt?

Das Reſultat iſt: Jedermann muß in Anſehung der Religionsübung dieſelben Rechte genießen, welche Andern eingeräumt werden. Iſt es erlaubt, Gott auf Römiſche Art zu dienen, muß auch der Genfer Gottesdienſt erlaubt ſeyn. Iſt es erlaubt, auf dem Markte Lateiniſch zu reden, muß es erlaubt ſeyn, auch in der Kirche es zu thun. Darf Jemand in ſeinem eigenen Hauſe knieen, ſtehn, ſitzen, oder eine andere Stellung annehmen; ſich ſchwarz oder weiß, in kurzen oder langen Mänteln kleiden; warum ſoll dies nicht auch in der Kirche geſchehen dürfen? Ereignen ſich bey einer religiöſen Verſammlung aufrühriſche Handlungen, ſo müſſen ſie gerade ſo beſtraft werden, als ob ſie auf dem Markte vorgefallen wären; denn jene Verſammlungen dürfen keinesweges die Aſyle für boshafte factiöſe Individuen ſeyn. Was aber Einzelne verbrochen haben, darf der Stat den übrigen Mitgliedern einer Geſellſchaft, zu welcher ſie gehören, nicht zur Laſt legen. Mörder, Diebe, Räuber, Ehebrecher, Betrüger, zu was für einer Kirche ſie gehören mögen, zur herrſchenden, oder zu einer Privatſecte, müſſen beſtraft und unterdrückt werden, ohne daß dies auf ihre Religionsverwandten weiter den geringſten

Einfluß hat. Demnach Presbyterianer, Independenten Anabaptiſten, Arminianer, Quäker, ja Heyden, Mohammedaner und Juden, dürfen nicht von den bürgerlichen Rechten des Stats ausgeſchloſſen werden, weil ſie ſich nicht zur Religion desſelben bekennen. Das Evangelium befiehlt ſo Etwas nicht, und die Kirche, welche diejenigen nicht richtet, die draußen ſind, hat ſo Etwas nicht nöthig.

Locke ſchließt die Abhandlung oder das Sendſchreiben über die Toleranz mit einer feyerlichen Apoſtrophe. Möge doch der allmächtige Gott geben, wünſcht er, daß das Evangelium des Friedens endlich unter uns geprediget werde; daß die bürgerlichen Machthaber mehr darauf denken, ihre eigenen Handlungen nach dem göttlichen Geſetze einzurichten, und weniger, die Gewiſſen andrer Menſchen durch ihre Geſetze zu binden; daß ſie, gleich wahren Vätern des Landes alle ihre Rathſchläge und Bemühungen nur auf das bürgerliche Wohl ihrer Kinder abzwecken laſſen, bloß ſolche Unterthanen ſtrafen, die ihren Brüdern Unrecht thun; daß alle geiſtliche Beamten, die ſich rühmen, die Nachfolger der Apoſtel zu ſeyn, auch in die Fußſtapfen der Apoſtel treten, und ruhig und beſcheiden ihren Weg wandeln mögen, nur um das Heil der Seelen bekümmert, und ohne ſich in die Angelegenheiten des Stats einzumiſchen!

Locke's hier entwickelte Ideen über das allgemeine Kirchenrecht müſſen durchaus nicht nach dem Maßſtabe der heutigen Aufklärung dieſer Gegenſtände, namentlich in proteſtantiſchen Ländern, gewürdigt werden; ſondern nach dem Zeitalter, in welchem ſie der Brittiſche Weltweiſe zuerſt vortrug. Ein proteſtantiſcher oder auch katholiſcher philoſophiſcher Schriftſtel-

ſteller in England, Deutſchland, Frankreich, der in unſern Tagen ſolche Grundſätze über die Toleranz in Religionsſachen, über die Verſchiedenheit und Grenzen der bürgerlichen und geiſtlichen Gewalt, aufſtellte und ausführte, würde damit weder etwas Neues, noch etwas Paradoxes ſagen. Aber in Locke's Zeitalter verrieth es nicht nur den Blick eines echten philoſophiſchen Genies, das ſich über herrſchende Vorurtheile und geltenden Wahn zu erheben weiß, ſondern auch den geraden muthigen Charakter, der keine Heucheley kennt und der Wahrheit nichts vergiebt, dergleichen Grundſätze laut und öffentlich zu äußern. Eine einſeitige Toleranz, z. E. für irgend eine abweichende chriſtliche Religionsparten, hatten ſchon öfter Philoſophen vor Locke gefodert. Aber eine allgemeine Toleranz aller Religionen, auch das Heidenthum und Judenthum und den Mohammedanismus nicht ausgeſchloſſen, als ein Menſchenrecht zu behaupten, und dieſes aus dem Begriffe und Zwecke einer Religion überhaupt, und ihrem Verhältniſſe zum bürgerlichen State herzuleiten; zu dieſer philoſophiſchen Geiſtesliberalität hatte ſich vor ihm noch keiner erhoben.

Es ließ ſich nicht anders erwarten, als daß Locke's erſtes Sendſchreiben über religiöſe Toleranz nach ſeiner Bekantwerdung eben ſo enthuſiaſtiſche Vertheidiger als Gegner fand. Von den Gegenſchriften haben ſich die meiſten in die Vergeſſenheit verloren. Nur von ein paar derſelben iſt das Andenken dadurch auf die Nachwelt gekommen, daß ſie Locke einer genaueren Prüfung und Widerlegung werth hielt. In den Gegengründen, womit ſeine Maximen des allgemeinen Kirchenrechts angefochten wurden, leuchten der hergebrachte Aberglauben und Wahn, eine einſei-

tige

tige Zelotypie zu auffallend hervor, und jene Maximen waren zu ſehr in der geſunden Vernunft und der Natur der Sache gegründet, als daß es Locke'n hätte ſchwer fallen können, die Richtigkeit derſelben darzuthun. Das Detail der Debatten würde hier am unrechten Orte ſtehn. Ich habe abſichtlich den Inhalt des erſten Lockiſchen Sendſchreibens über die Toleranz ausführlich dargeſtellt, um der Erörterung jener Debatten überhoben zu ſeyn. Denn Locke ward durch ſeine Gegner nur veranlaßt, die Gründe für die Toleranz, welche er ſchon in dem erſten Sendſchreiben bündig und deutlich genug dargelegt hatte, noch ausführlicher und anſchaulicher vorzuſtellen.

Wegen des freymüthigen Tones, der in den Briefen über die Toleranz herſcht, würden Locke's Zeitgenoſſen, zum mindeſten die Zeloten unter ihnen, vielleicht mit einigem ſcheinbaren Grunde auf ihn dem Verdacht des Indifferentismus gegen das Chriſtenthum, oder gar der Freydenkerey überhaupt haben werfen können. Auch hätten die poſitiven Theologen dieſer und jener in England ausſchließlich oder vorzüglich vom State begünſtigten chriſtlichen Kirche den Philoſophen Locke, deſſen wiſſenſchaftliches Fach außerdem eigentlich Medicin und Politik waren, der Sachunkunde, was die Beſchaffenheit des Chriſtenthums und die Beziehung desſelben zu anderen Religionen betrifft, beſchuldigen können. Allein gegen dieſen doppelten möglichen Verdacht ſchützen ihn ſeine Werke über die Vernünftigkeit des Chriſtenthums, wie es in der heiligen Schrift enthalten iſt, und ſeine Paraphraſen der Pauliniſchen Briefe und die Anmerkungen darüber. Dieſe beweiſen unverkennbar, daß ſich Locke nicht

bloß

bloß aus dem Chriſtenthume, wie es in den damals gangbaren theologiſch dogmatiſchen Syſtemen gelehrt wurde, ſondern auch aus den Gründen desſelben in der Vernunft und in der Bibel ein eigenes ſorgfältiges Studium gemacht, und die Maxime, die er in dem Sendſchreiben über die religiöſe Toleranz empfahl, daß jeder Menſch die Religion als einen Gegenſtand ſeines angeſtrengteſten Nachdenkens und ſeines heiligſten Intereſſes betrachten müſſe, ſelbſt befolgt hatte. Von dieſer Seite konten ihm alſo die Zeloten unter ſeinen Gegnern nicht beykommen; er war ihnen vielmehr überlegen; und bey der vernünftigen uneingenommenen Claſſe des Publicums mußte eben ſeine Sachkunde, ſein redlicher Eifer für das, was ihm wahres und echtes Chriſtenthum zu ſeyn ſchien, den von ihm vorgetragenen und empfohlnen Grundſätzen der Toleranz noch mehr Gewicht verleihen. Es giebt indeſſen Menſchen, die in ihrem blinden Fanatismus für ein vernünftiges Raiſonnement gar keine Empfänglichkeit haben, und dieſe konten auch natürlich durch Alles, was Locke für die Toleranz und wider die Intoleranz geſagt hatte, nicht gewonnen werden. Sie, die ſelbſt der Toleranz des Vaters der Menſchen bedurften, glaubten ſich berechtigt, die Intoleranz gegen die Philoſophie in Schutz nehmen zu müſſen. Inzwiſchen haben ſie wenigſtens in England ihre Abſicht nicht erreicht. Die Philoſophie hat dort über den Aberglauben zuerſt einen entſcheidenden Sieg in dieſem Stücke davon getragen; aber freylich kamen ihr daſelbſt die eigne Verfaſſung des Stats, hauptſächlich das innere ſtatswirthſchaftliche Intereſſe, das man in England früher aus dem richtigen Geſichtspuncte betrachtete, als anderswo, gar ſehr dabey zu Hülfe.

Noch

Noch ein anderes Verdienſt erwarb ſich Locke durch ſeine Schrift über die Erziehung *), eine Materie, die bis dahin noch faſt gar nicht mit philoſophiſchem Geiſte, und nach ſorgfältigen Beobachtungen der menſchlichen Natur und der geſellſchaftlichen Verhältniſſe bearbeitet war, und an der ſich Locke gleichwohl mit ſo vielem Glücke verſuchte, daß ſeine Arbeit noch itzt, da in den neuern Zeiten doch ſo viel über Erziehung gedacht, geſchrieben und geſprochen iſt, zu den claſſiſchen Werken im pädagogiſchen Fache gerechnet wird. Das Ziel der Erziehung muß ſeyn, die Menſchen zu ihrer Beſtimmung im gegenwärtigen und künftigen Leben, das iſt, zur Tugend und Glückſeligkeit zu bilden, und davon iſt die nothwendige Bedingung, daß ſie eine geſunde Vernunft in einem geſunden Körper zu bewirken trachte. Locke ſchärft die Wichtigkeit einer weiſen und zweckmäßigen Erziehung ſowohl für die Individuen ſelbſt, als für den Stat ein, und zeigt, daß in einer Vernachläſſigung derſelben der Grund der meiſten Uebel zu ſuchen ſey, welche die Individuen und ganze Staten drücken. Aus einem ſchwachen unbehülflichen Körper kann durch die Erziehung ein ſtarker und gewandter; aus mittelmäßigen Verſtandesanlagen kann ein ſehr richtig urtheilender Verſtand gebildet werden; ſo wie umgekehrt die herrlichſten Geiſtestalente unterdrückt oder verbildet, und ein geſunder Körper in einen kränklichen ſteifen unbehülflichen verwandelt werden kann. Zwar erheben ſich einzelne Menſchen auch ohne die leitende Hand

*) Some thoughts concerning education. Die erſte Ausgabe erſchien London; 1690; eine neuere London 1732. 8. Sie ſtehn auch im dritten Bande der ſämtlichen Werke Locke's. Eine deutſche Ueberſetzung iſt in das Campeſche Reviſionswerk des Erziehungsweſens eingerückt.

Hand der Erziehung an Geiſt oder Körper durch die Milde der Natur zu einer ausgezeichneten Vortreff-lichkeit; aber ſolche Menſchen ſind ſelten; man kann unter Zehn auf Neun rechnen, die das, was ſie ſind, gut oder böſe, nützlich oder unnütz, durch die Erzie-hung geworden ſind. Sie iſt es auch hauptſächlich, welche die große Verſchiedenheit unter den Menſchen hervorbringt. Kleine, oft faſt unmerkliche Eindrücke, die wir in unſerer zarten Kindheit empfangen, haben ſehr große und dauernde Folgen. Es geht hier, wie mit den Quellen der Bäche, wo eine ſanfte Berüh-rung das nachgiebige Waſſer in Canäle leitet, das einen entgegengeſetzten Lauf ſonſt genommen haben wür-de; und durch die kleine Richtung, die man der Quel-le giebt, gelangt das Waſſer zu einem Orte, zu wel-chem es ſonſt nie gelangt ſeyn würde.

Locke beginnt ſeine Vorſchläge über die Erzie-hung mit Regeln, die zuvörderſt auf die Bildung des Körpers und der Geſundheit desſelben abzwecken. Ue-ber manche dieſer Regeln iſt in der Folge geſtritten worden, hauptſächlich ſoferne ſie auf beſonderen Er-fahrungen und Vorausſetzungen beruhen. Sie ver-dienen indeß gar ſehr Aufmerkſamkeit, da Locke ein ſehr einſichtsvoller und ein philoſophiſcher Arzt war. So empfiehlt er, die Kinder mehr der Witterung aus-zuſetzen, ſie leichter zu bekleiden, als damals gewöhn-lich war zumal bey den vornehmen Ständen, ſie täg-lich mit kaltem Waſſer zu waſchen oder damit zu ba-den, ſie im Naſſen gehen zu laſſen, weil ſie dadurch abgehärtet, und ihnen in der Folge des Lebens eine Menge von Krankheiten erſpart werden würden. Doch räth er zugleich, ſie nur nach und nach hieran zu ge-wöhnen. Man ſieht, es ſind dieſe Regeln nie ſo all-

gemein anwendbar, daß nicht Ausnahmen davon gemacht, oder daß ſie mehr oder weniger eingeſchränkt werden müßten, je nachdem die Subjecte oder die Umſtände und Verhältniſſe ſind, auf welche und unter welchen ſie angewandt werden ſollen. Das Baden der Kinder z. B. in kaltem Waſſer konte bey den alten Germanen, und kann bey den heutigen Ruſſen der Geſundheit nicht nachtheilig; im Gegentheile derſelben wohlthätig ſeyn, und zur Abhärtung der Körper beytragen; es müſſen aber hierzu alle die Bedingungen angenommen werden, die bey den alten Germanen und den heutigen Ruſſen ſtatt finden. Wo dieſe wegfallen, wie in den vornehmern Ständen an derer neuerer Nationen, und ſelbſt bey dem groſſen Hauſen, würde das Baden zarter Kinder im kalten Waſſer ſehr ſchädliche Folgen haben können, und hat ſie der Erfahrung nach wirklich gehabt. Hier muß alſo von der Erziehungsregel, in welcher man das kalte Bad für Kinder empfiehlt, entweder eine Ausnahme gemacht, oder ſie muß zum mindeſten eingeſchränkt werden.

Unter den diätetiſchen Vorſchriften Locke's kommen übrigens auch manche vor, über welche unſere heutigen wüthenden Brownianer lächeln würden, die aber nichts deſto weniger ſehr gegründet ſeyn möchten. So räth Locke, den Kindern ſo ſelten, wie möglich, Wein und andere ſtarke Getränke zu geben, und über den Genuß des Obſtes ſehr zu wachen. Eine Schwächung der Kinder muß er doch von dieſer Regel nicht gefürchtet haben, und in der That ſcheint auch die Erfahrung, wenn man auf die Kinder achtet, die nie Wein tranken, jene Furcht nicht zu veranlaſſen. Aber auch die Geſundheit und die Natur müſ-

müſſen ſich der Mode und herrſchenden Theorieen unterwerfen. Knaben und Jünglinge, in der Blüthe des Lebens, im erſten Gefühle der Kraft, trinken itzt Brandtewein, um — ſich zu ſtärken; und manche unſerer Aerzte autoriſiren das Volk zu einem Wahne, der doch nach aller übrigen Erfahrung traurige Folgen hat. Was ſoll denn der Mann in ſpätern Jahren, wo ſeine Verdauungs- und Lebensorgane wirklich geſchwächt ſind, und ſtärkerer Reize bedürfen, oder der Greis, trinken, wenn ihm ſchon als Knaben der Brandtewein gewöhnlich geworden iſt, und ſeine reizende Kraft für ihn verloren hat? In Anſehung des Obſtes hat Locke wohl nur den Genuß im Uebermaße verbieten wollen. Es iſt natürlich Scherz, wenn er ſagt, daß ſchon unſere erſten Eltern ſich durch das Obſteſſen um das Paradies gebracht hätten.

Andere Maximen in Hinſicht auf die körperliche Geſundheit, ſo weit dieſe von der Erziehung abhängt, ſind gewiß untadelhaft und durchaus in der Erfahrung gegründet. Locke räth, die Kinder früh an ein hartes Bette, an ein ſchlechtes Nachtlager zu gewöhnen. Dadurch wird der Körper wahrhaft geſtärkt; anſtatt daß ein Kind, welches von den frühſten Jahren an in weichen Betten voll Eyderdaunen gehegt und gewärmt wird, ſeine natürliche Stärke verliert, und in reifern Jahren in ein kraftloſes Weſen ausartet; der mancherley Krankheiten nicht zu gedenken, die aus einer ſolchen Verzärtelung entſpringen. Wer ſich zu Hauſe an ein hartes unbequemes Bette gewöhnt hat, wird in der Fremde, auf Reiſen, das weiche bequeme Bette nicht vermiſſen. Die große Erholung der Natur iſt der Schlaf. Wer ihn entbehrt, leidet ſehr viel; und derjenige iſt alſo ſehr unglücklich,

der jene Erholung nur aus der goldenen Schale ſeiner Mutter, nicht aus einem irdenen Becher ſchöpfen kann. Zum geſunden Schlafe bedarf es nur eines Lagers; ob es ein hartes oder weiches Bette ſey, iſt gleichgültig.

Von den Regeln für die körperliche Erziehung geht Locke über zur Erörterung der Maximen für die intellectuelle und moraliſche Bildung der Kinder. Er zeigt beſonders, daß man mit dieſer nicht zu ſpät anfangen dürfe, weil ſich der Verſtand und Charakter der Kinder, ſo weit er durch die Natur und die erſten Eindrücke beſtimt wird, früher äußern, als die Eltern ſich gemeiniglich einbilden. Was man hier für unſchuldig, für kindiſch hält; was man den lieben Kleinen verzeiht, oder wohl gar an ihnen liebt und bewundert, und alſo nicht zu berichtigen und zu verbeſſern ſucht; das iſt oft der Anfang, der Keim von großen Unarten, Laſtern und Verbrechen, die nachher die Kinder ſelbſt ins Elend ſtürzen, und es die Väter und Mütter bedauern laſſen, daß ſie dieſen ausgearteten Weſen das Daſeyn gaben. Locke giebt alſo hier Regeln, wie man den Verſtand der Kinder richten und bilden, wie man auf die Aeußerung ihrer Triebe, ihre Leidenſchaften, achten, dieſe einſchränken, und die Kinder ſelbſt zu einer Herrſchaft über ihre Sinnlichkeit gewöhnen müſſe. Er prüft hierbey zugleich die Mittel, die von den Eltern für die Bildung des Verſtandes, des Temperaments, der äußeren Manieren, und des innern moraliſchen Charakters der Kinder gemeiniglich gebraucht zu werden pflegen, und giebt Vorſchriften, welche bey der Auswahl und Anwendung derſelben zu befolgen ſeyen. Die vornehmſten unter dieſen Mitteln ſind Belohnung und Züchtigung, deren Nutzen oder Schaden aber lediglich von der Art abhängt, wie ſie ange-

angewandt werden. Er ſpricht hier auch von Vormündern, Hofmeiſtern, Lehrern. Dann charakteriſirt er insbeſondre gewiſſe Temperamentsfehler und Eigenheiten, die Kindern eigen ſind, und wie ſich die Eltern oder die Erzieher dabey zu benehmen haben, z. B. das Schreyen der Kinder, ihre Neu- und Wißbegierde, ihr Streben nach Beſchäfftigung, Unterhaltung und Abwechslung, was oft den Erwachſenen bey ihrer Induſtrie läſtig wird u. dgl. Unter den Tugenden, zu denen die Kinder vorzüglich gewöhnt werden müſſen, nennt Locke die Freygebigkeit und die Gerechtigkeit. Durch die erſtere werden Geſchwiſter zärtlicher und theilnehmender gegen einander, und auch gegen Fremde werden, als durch zwanzig Regeln über gute Manieren und Sitten, womit man ſie zu überladen und zu verwirren pflegt. Das Streben, mehr zu beſitzen und unter unſere Bothmäßigkeit zu bringen, als wir nöthig haben, da es die Wurzel alles Uebels iſt, muß man früh in den Kindern ausrotten, und ihnen dagegen die Bereitwilligkeit zur Mittheilung an Andere einflößen. Man mache das Kind beſonders aufmerkſam darauf, daß es durch ſeine Liberalität nichts verliere; ſondern daß ihm dieſe vergolten werde; daß alſo von dem Seinigen an Andere mittheilen nicht ſchlecht haushalten ſey. Man laſſe ſogar einen Wetteifer unter den Kindern entſtehn, wer den Andern an Neigung übertreffe, zum Vergnügen der Geſpielen beyzutragen. Locke vergißt jedoch nicht, daran zu erinnern, daß, wenn die Liberalität den Kindern empfohlen wird, und man ſie dazu aufmuntert und anhält, man auch dafür ſorgen muß, daß die Kinder zugleich gewöhnt werden, nie die Regeln der Gerechtigkeit zu überſchreiten.

Unſere erſten Handlungen, bemerkt Locke ſehr wahr, werden mehr durch Eigenliebe, als durch Vernunft und Reflexion beſtimt, und es iſt daher gar nicht zu verwundern, wenn Kinder ſehr geneigt ſind, von der Linie des Rechts abzuweichen, deren Beobachtung nur erſt die Folge eines durch Nachdenken und Selbſtaufmerkſamkeit gebildeten Charakters ſeyn kann. Man muß alſo die Kinder in dieſer Hinſicht um deſto ſorgfältiger bewachen; und auch der geringſte Verſtoß gegen jene große geſellſchaftliche Tugend darf nicht überſehen werden und unverbeſſert bleiben. Ein kleiner Anfang der Ungerechtigkeit, der Betriegerey, des Stehlens, bey ſehr unbedeutenden Dingen, wird bald zur böſen Gewohnheit, und verführt hernach zu den ſchändlichſten Handlungen, die nicht begangen ſeyn würden, wenn man jenen eher beſtraft und unterdrückt hätte. Eltern und Erzieher müſſen mit Erſtaunen und Abſcheu jede Tendenz zur Ungerechtigkeit aufnehmen, die ſich bey Kindern verräth. Weil aber Kinder nicht wohl einſehen können, was Ungerechtigkeit iſt, bevor ſie nicht einen Begriff vom Eigenthume haben; ſo muß man dieſen und die Wichtigkeit desſelben ihnen nach und nach beyzubringen ſuchen.

Locke verbreitet ſich denn auch über den Unterricht der Kinder in den Künſten und Wiſſenſchaften; über die beſten Methoden desſelben; über den Nutzen und den Gebrauch des Reiſens in fremde Länder, das bey den Engländern mehr für ein nothwendiges Stück der Erziehung gehalten wird, als bey andern Völkern; und manche andere dahin gehörige Gegenſtände. Seine einzelnen Maximen und Vorſchläge laſſen ſich hier nicht weiter erörtern.

Ende der erſten Abtheilung.

Geſchich-

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Vierter Band.
Zweyte Abtheilung.

Digitized by Google

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Viertes Hauptſtück.
Geſchichte der neuern Philoſophie während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant.

Fünfter Abſchnitt.
Algernon Sydney. James Harrington. Samuel von Pufendorf.

Die bürgerlichen Unruhen in England während der Cronwellſchen Periode und unmittelbar nach derſelben haben zur Aufklärung und wiſſenſchaftlichen Begründung des allgemeinen Statsrechts und der Politik am meiſten beygetragen; ſo daß man den vollkomnern Zuſtand dieſer beyden Diſciplinen, die gewöhnlich mit einander verbunden oder vermiſcht wurden, von jener Epoche an datiren kann. In dem vorhergehenden letzten Abſchnitte habe ich die ſtatsrechtliche und politiſche Theorie Locke's umſtändlicher ausgeführt. Dieſer gegenwärtige ſoll zunächſt die Le-

bensgeſchichte und Vorſtellungsart zweyer andern berühmten Engliſchen Politiker, des Algernon Sydney, und James Harrington, enthalten, welche Zeitgenoſſen jenes waren. Sie hatten auch mit ihm eine republicaniſche Denkart gemeinſchaftlich.

Algernon Sydney, aus einem ſehr alten und angeſehnen Geſchlechte, wurde wahrſcheinlich um das J. 1622 gebohren; denn ſein beſtimtes Geburtsjahr iſt ungewiß. Sein Vater Robert, Earl von Leiceſter, nahm ihn bey ſeinen Geſandtſchaften in Kopenhagen und Paris mit ſich, und gab ihm in dieſen beyden großen Städten eine höchſt ſorgfältige Erziehung, die um ſo wirkſamer war, da die Natur ihn mit den vorzüglichſten Anlagen und Talenten ausgeſtattet hatte. Während jener Lordlieutenant in Ireland war, da gegen das Ende des J. 1641 dort eine Rebellion ausbrach, welche die nächſten Jahre hindurch fortdauerte, that ſich Algernon Sydney in mehrern Gefechten mit den Rebellen durch ſeine Tapferkeit hervor; ſo daß er im J. 1647 den Dank des Parlaments erhielt, und hernach Gouverneur von Dover wurde. Im Januar des folgenden Jahrs ward er mit zu einem der Richter des unglücklichen Königs Carl's I. erwählt; aber er lehnte die Wahl ab und ſaß nicht unter ihnen; aus itzt unbekanten Urſachen. Er war inzwiſchen ſowohl aus Neigung, als aus Grundſätzen ein eifriger Demokrat; und wurde der heftigſte Feind Cromwell's, als dieſer die Regierung an ſich riß, gegen welchen, ſo wie gegen deſſen Sohn und Nachfolger Richard, er unverſöhnlich blieb. Im J. 1659 nach erfolgter Reſignation Richard's und Wiederherſtellung des langen Parlaments, ward er ein Mitglied des Statsraths; und bald darauf als Geſandter nach

Kopen-

Kopenhagen geſchickt, um den Frieden zwiſchen Dänemark und Schweden zu vermitteln. Er konte hier ſeine Abſichten nicht ſo ganz nach Wunſche erreichen, hauptſächlich weil ihn der Admiral Montagu, der heimlich der Partey Carl's II. ergeben war, nicht unterſtützte, und mit ſeiner Flotte den Sund verließ. Auch wurde jener an dem däniſchen Hofe, da man ihn als feurigen Republicaner kannte, und die Wiedereinſetzung der Königlichen Partey in ihre Rechte bevorſtand, mit kalter und verlegener Höflichkeit behandelt, welche ihm ſeinen Aufenthalt daſelbſt ſehr unangenehm machte.

Am beſten lernt man ſeine damaligen Verhältniſſe kennen aus einem intereſſanten überaus rührenden Briefe ſeines Vaters an ihn, worin ihm dieſer, jedoch in dem ſanfteſten und beſcheidenſten Tone, nicht nur Gleichgültigkeit und Ungehorſam gegen wohlgemeynte väterliche Rathſchläge überhaupt vorwirft; ſondern ihn auch mehrer demokratiſcher Unvorſichtigkeiten beſchuldigt, die ihm nothwendig den Haß der damals ſchon herrſchend gewordenen Royaliſten in England und ihres Oberhauptes zuziehen müßten; ſo daß nichts rathſamer für ihn ſey, als ſeinen Geſandtſchaftsposten zu verlaſſen, und außerhalb England in einem nicht zu nahen und zu entfernten Orte ſich aufzuhalten, bis die Umſtände ihm günſtiger würden, und eine ſichere Rückkehr in ſein Vaterland zuließen; da er wohl vorerſt von der allgemeinen Amneſtie ausgeſchloſſen werden würde. Natürlich mußte der perſönliche Haß des Königs Carl's II. ſehr groß gegen ihn ſeyn, wenn die Anekdoten wirklich gegründet waren, wie ſich kaum bezweifeln läßt, deren der Vater ſelbſt in ſeinem Briefe erwähnt. Einſt ward dem Algernon Sydney im

im Namen der Univerſität zu Kopenhagen das Album überreicht, damit er einen Denkſpruch hineinſchreiben ſolle; und er ſchrieb folgendes Diſtichon hinein:

— Manus haec inimica tyrannis
Enſe petit placidam ſub libertate quietem,

und fügte ſeinen Namen hinzu. Ein Engländer, der in Kopenhagen anſäſſig war, äußerte ihm einſt: "Er hoffe, daß er keiner von den Richtern des letzten Königs geweſen ſey, noch an dem Verbrechen ſeiner Hinrichtung Theil habe." "Verbrechen!" erwiederte Sydney, "Verbrechen nennſt Du, was die gerechteſte und bravſte Handlung war, die je in England, oder ſonſt wo gethan wurde?" Einſt erfuhr er, daß er gefangen geſetzt werden ſollte. Er wandte ſich unmittelbar an den König von Dänemark ſelbſt, und ſagte ihm: "Ich höre, man hat den Anſchlag, mich zu verhaften; wer iſt es, der den Anſchlag hat? Eſt ce notre bandit? womit er den König Carl II. gemeynt haben ſollte. Mit Recht bemerkt der Vater in ſeinem Briefe, daß dergleichen öffentliche Aeußerungen an einem Hofe aus dem Munde eines Geſandten nie vergeben oder vergeſſen werden von den Perſonen, welche ſie angehen; und daß dergleichen perſönliche Beleidigungen tiefere Eindrücke machen, als andere Feindſeligkeiten, wenn gleich die Folgen dieſer noch viel bedeutender wären oder ſeyn könten.

Algernon Sydney verließ auch bey der Thronbeſteigung Carl's II. in England ſeinen Geſandtſchaftspoſten in Kopenhagen, und begab ſich über Hamburg und Frankfurt am Mayn nach Rom, wo er ſich im J. 1660 aufhielt. Er trieb ſich hernach in der Schweiz, Frankreich, den Niederlanden, und wieder in Deutſchland herum. Im J. 1665, da ein Krieg

zwi-

zwiſchen England und den Vereinigten Niederlanden ausbrach, wurden vom Könige Carl II. zehn Perſonen nach Augsburg geſchickt, um ihn zu ermorden; und dieſe würden auch wahrſcheinlich ihren Zweck erreicht haben, wenn er nicht auf Veranlaſſung jenes ausgebrochenen Krieges einige Tage zuvor Augsburg verlaſſen hätte, und nach Holland gereiſt wäre.

Endlich nachdem Sydney bis zum Jahre 1677 außerhalb ſeinem Vaterlande gelebt hatte, erhielt er Verzeihung und Erlaubniß zur Rückkehr gegen wiederholte Verſprechungen eines ruhigen und gehorſamen Betragens für die Zukunft. Nach Einigen wurde ihm dieſe Erlaubniß vom franzöſiſchen Hofe ausgewirkt, und man beſchuldigte ihn deßwegen hernach einer parteyiſchen Anhänglichkeit an dem Intereſſe deſſelben; aber aus einem ſeiner Briefe erhellt, daß er ſie dem Henry Savile, Engliſchen Geſandten in Frankreich, verdankte. Er nahm in der Folge an den Verhandlungen der nächſten Parlementer Antheil, zu deren Mitgliede er von mehreren Communen gewählt wurde, und wobey er ſich immer durch Eifer und unerſchrockenen Muth in Vertheidigung der Vaterländiſchen Rechte und Freyheiten auszeichnete; was denn aber auch nicht dazu beytragen konte, den Haß des Königs und ſeiner Anhänger gegen ihn auszulöſchen, ſondern im Gegentheile dieſen auf's neue anfachen mußte.

Im J. 1683 ward er einer Theilnahme an dem bekanten Rye-Houſe plot verdächtig, deßhalb eingezogen, des Hochverraths angeklagt, und für ſchuldig erkannt, obgleich ſeine Richter keinen rechtlich gültigen Beweis gegen ihn führen konten. Seine Hinrichtung ward drey Wochen aufgeſchoben, da ſich die

Stim-

Stimme des Volks laut gegen den Prozeß, als ein Beyſpiel der enormſten Ungerechtigkeit, erhob. Er ließ dem Könige eine Vertheidigungsſchrift überreichen, worin er zugleich um eine Reviſion des Prozeſſes nachſuchte. Allein der Lord Oberrichter Jefferies, der ihn verurtheilt hatte, erklärte: Daß entweder Sydney, oder Er ſterben müſſe. Es blieb alſo bey der Verurtheilung. Sydney empfieng die Nachricht mit der größten Ruhe, und äußerte nur ſein Bedauern, daß ſeine Mitbürger die ihm wiederfahrne Beleidigung erduldeten, um ihrer ſelbſt willen.

Noch vor ſeinem Tode ſetzte er eine Apologie auf, die auch auf die Nachwelt gekommen iſt. Man ſieht aus derſelben, daß nicht ſowohl die ihm angeſchuldigte Theilnahme an einer Verſchwörung gegen den König, ſondern der Inhalt des Werks, das ſeinen Namen unſterblich gemacht hat, und das man im Manuſcripte, und zwar noch unvollendet, unter ſeinen Papieren fand, zum Vorwande ſeiner Hinrichtung gebraucht wurde. "Daß dieſe Papiere wirklich von mir verfaßt ſeyen," ſagt Sydney, "davon hat man keinen andern Beweis, als die Aehnlichkeit der Handſchrift mit der meinigen. Da aber die Handſchrift ſo leicht nachgemacht werden kann, ſo iſt dieſer Beweis in ähnlichen Fällen in England nie für evident gehalten worden. Sogar wenn man mich ſelbſt hätte jene Papiere ſchreiben ſehen, würde ſich der Inhalt nicht zum Verbrechen qualificiren. Sie gehören zu einem weitläufigen Tractate, den ich vor vielen Jahren gegen das Buch des Robert Filmer verfaßte, das alle vernünftige Leute für auf ſchlechte Principien gegründet, und ſowohl der Obrigkeit, als dem Volke gleich verderblich halten." Er giebt nun die Haupten-

tendenz ſeines Tractats an; er behauptet, daß der Inhalt mit den Lehren der berühmteſten und geſchätzteſten Schriftſteller aller Zeiten, Völker und Religionen übereinſtimme; daß die beſten und weiſeſten Könige ihn von jeher für wahr und gültig anerkannt haben; daß er durch die heilige Schrift ſelbſt beſtätigt werde. Wenn demungeachtet der Verfaſſer deſſelben ſich geirrt haben ſollte, ſetzte er hinzu, ſo hätte man ihn aus Vernunft und Schrift widerlegen ſollen. „Niemand ward je in ſolchen Fällen geſtraft, bevor man ihn nicht von ſeinem Irrthume überzeugt hatte; und nie ſind Papiere des Inhalts einer Jury zur Beurtheilung vorgelegt worden, die völlig unfähig war, ihn zu verſtehen.

Die Schlechtigkeit der Feinde Sydney's wird noch auffallender, wenn man erwägt, was er in ſeiner Apologie anführt: daß der bemeldete Tractat nicht beendigt war; erſt nach mehr Jahren würde haben beendigt werden können; wahrſcheinlich nie beendigt worden ſeyn würde. Das Manuſcript war ſeit der langen Zeit, da es geſchrieben war, nicht wieder durchgeſehen; es war Niemanden gezeigt worden; man brachte nicht Ein Fünftheil deſſelben zum Vorſchein, und nicht ein Zehntheil wurde zum Leſen dargeboten. Alſo Etwas, das denen nie bekant geworden war, welche ſich mit Sydney verſchworen haben ſollten; das ſollte beſtimt geweſen ſeyn, das Volk zur Ausfuhr der Plane dieſer Verſchwörung aufzuwiegeln. Man wollte lauter Anſpielungen auf die damalige Zeit, Oerter und Perſonen darin finden, die gar nicht darin lagen. Was von der Vertreibung der Tarquinier, von der Rebellion des Volks gegen Nero, von der Ermordung des Caligula oder Domitian;

tian; was von der Uebertragung der franzöſiſchen Krone von den Merovingern auf den Pipin, und von den Nachkommen dieſes auf Hugo Capet vorkam; das wurde Alles Anſpielungsweiſe auf den König bezogen. Man dachte hierbey nicht daran, daß wenn ſolche Statshandlungen nicht gut ſind, alsdenn kein König in der Welt einen gerechten Anſpruch auf die Krone hat, welche er trägt; ſofern er nicht ſeine Abkunft von dem älteſten Sohne Noah's herleiten, und zeigen könte, daß die Thronfolge immer von den älteſten Söhnen der älteſten Linie bis auf ihn fortgeerbt ſey. Da nun aber dieſe Deduction unmöglich iſt, und das Recht der Könige dadurch ſtreitig wird; ſo iſt es doch wohl beſſer, daß ſie eingeſtehn, ſie verdanken ihre Kronen der Einwilligung der Völker, als daß ſie ſie auf Uſurpation und Gewalt gründen, in welchem Falle ſie ihnen durch dieſelben Mittel wieder entriſſen werden darf.

Sydney proteſtirt endlich feyerlich gegen das gerichtliche Verfahren wider ihn. Er dankt Gott, daß er, ſelbſt nach dem Geſtändniß ſeiner Gegner, als ein Zeuge der Wahrheit für die alte Sache ſterbe, die er von ſeiner Jugend an vertheidigt habe. Er ward enthauptet den 7. Dec. 1683.

Bey der ſogenannten Revolution in England im J. 1688 nahm man Rückſicht auf ſeine Unſchuld und auf die Gerechtigkeit, die ſeinem Andenken gebührte. Das Parlament damals ließ es eine ſeiner erſten Verhandlungen ſeyn, den Urtheilsſpruch, der über ihn gefällt war, zu widerrufen, und das ganze Verfahren für geſetzwidrig und ungültig zu erklären.

Der Biſchof Burnet macht vom Algernon Sydney folgende Schilderung: "Er war ein Mann von

von außerordentlichem Muthe; ſtandhaft und eigenwillig bis zur Hartnäckigkeit; gerade und aufrichtig; jedoch von einem rauhen und ſtörriſchen Temperamente, das keinen Widerſpruch ertragen konte. Er ſchien ſich zum Chriſtenthum zu bekennen, nach einer eigenen Vorſtellungsart desſelben; aber er war gegen allen öffentlichen Gottesdienſt, und überhaupt gegen Alles, was einer Kirche gleich ſah. Er hieng feſt an republicaniſchen Grundſätzen, und wurde von dem Augenblicke an Widerſacher Cromwell's, als dieſer zum Protector erhoben wurde. Die Geſchichte der Engliſchen Statsverfaſſung kante er in allen ihren Zweigen genauer, als irgend einer ſeiner Zeitgenoſſen. Er beſaß dabey eine ihm eigenthümliche Kunſt, das Volk zu gewinnen, und für ſeine Meynungen einzunehmen *).

Das Werk des Sydney über die Statsverfaſſung und Statsverwaltung iſt in der Literatur des Statsrechts und der Politik eines der claſſiſchen. Das Charakteriſtiſche in den darin vorgetra-

*) Das berühmte Werk des Algernon Sydney, das ihn unverdienterweiſe auf das Schaffott brachte, erſchien nach ſeinem Tode zuerſt zu London 1698 unter dem Titel: Diſcourſes concerning government by *Algernon Sydney*; with his letters, trial, apology, and ſome memoirs of his life. Eine neue Ausgabe iſt herausgekommen zu London 1763. 4. Dieſe habe ich gebraucht. Die obigen Nachrichten zur Lebensgeſchichte Sydney's ſind aus den Memoirs of his life entlehnt, die der Ausgabe vorgeſetzt ſind. Noch einige andre lateiniſche und italiäniſche Manuſcripte Sydney's, auch eine Engliſch geſchriebene Abhandlung über die tugendhafte Liebe, befinden ſich in den Händen ſeiner Familie.

getragenen Grundſätzen hat der Verfaſſer ſelbſt in ſeiner Apologie bezeichnet, und dies will ich hier zunächſt ausheben.

Er wollte hauptſächlich folgende Grundmaximen beweiſen und ausführen: Gott hat den Völkern die Freyheit ertheilt, ſolche Statsverfaſſungen zu errichten und zu begründen, wie ſie ihnen ſelbſt die beſten zu ſeyn ſcheinen. — Die Regenten ſind nur da, um die Wohlfarth der Völker zu befördern; nicht etwa umgekehrt die Völker zur Ehre und Verherrlichung der Regenten. — Die Rechte und Gewalt der Regenten ſind in jedem Lande nur ſo beſchaffen, wie ſie durch die Geſetze des Landes beſtimt werden. — Da die Beobachtung dieſer Geſetze von dem Regenten eidlich angelobt wird, ſo waltet ein Vertrag zwiſchen demſelben und dem Volke ob, und vermöge der Verbindlichkeit dieſes Vertrags dürfen jene nicht verletzt werden, wenn nicht das ganze Statsgebäude in Gefahr gerathen ſoll, zertrümmert zu werden. — Die Uſurpation giebt niemals ein Recht; und diejenigen ſind die gefährlichſten Feinde der Könige, welche die Gewalt derſelben auf eine ſolche enorme Höhe treiben, daß ſie den Uſurpatoren alle dazu gehörigen Rechte einräumen. Dergleichen Uſurpationen beſchränken ſich ſelten auf die Ermordung der Königlichen Perſon oder Familie; die größten Schlechtigkeiten und Verbrechen werden dadurch mit den herrlichſten Privilegien belohnt. Führt man alſo eine ſolche ſtatsrechtliche Theorie im Volke ein; ſo werden dadurch die Menſchen zur Entthronung und Vernichtung der Fürſten mit größerer Heftigkeit aufgereizt werden, als alle Leidenſchaften hätten thun können, die bisher in den unruhigſten Köpfen tobten. Kein Fürſt iſt mehr auf ſeinem Thro-

ne

ne ſicher, wenn jeder Uſurpator auf die Belohnung Rechnung machen darf, daß er dadurch das Recht auf unbeſchränkte Gewalt über die unterjochten Völker gewinnt. Nur wenige Uſurpatoren werden ſo menſchlich seyn, auch nur die Beſten zu ſchonen.

Es erhellt aus dieſer eigenen Angabe Sydney's von dem Charakteriſtiſchen ſeines Werks, daß es überhaupt gegen den willkührlichen angeblich auf Uſurpation gegründeten Deſpotismus gerichtet war; weil er dieſe Verfaſſung, ſo wie ihre Begründung, nicht bloß den Völkern, ſondern auch den Regenten ſelbſt, für gefährlich und verderblich hielt. Die unbeſchränkte Gewalt der Regenten, die von der Einwilligung der Völker unabhängig seyn ſollte, konte ſich auf nichts anders ſtützen, als auf eine göttliche Anordnung, oder auf Uſurpation. Da ſich aber von keinem Regenten beweiſen ließ, daß er urſprünglich von Gott eingeſetzt ſey — denn Robert Filmer hatte vergeblich es für alle Regenten zu beweiſen geſucht — ſo blieb bloß die Uſurpation als das Princip eines rechtmäßigen Deſpotismus übrig. Geſtand man aber die Gültigkeit dieſes Princips ein, ſo war damit eine jede Rebellion gerechtfertigt; denn jedem Aufrührer, welchem es nunmehro gelang, ſeinen Plan durchzuſetzen, kam das Recht der Uſurpation zu, und er durfte von Rechtswegen eben ſo wohl gegen die Perſon und Familie des Regenten, als gegen die bisherigen Unterthanen deſſelben wüthen, die etwa den Gehorſam verweigert hatten, oder noch verweigerten. Cromwell war alſo gerade nach den Principien des Statsrechts, welche die Königliche Partey für gültig anerkannte, und um deren Beſtreitung willen

len ſie den Sydney zum Tode verurtheilte, ein völlig rechtmäßiger Regent geweſen, ſoferne er ein glücklicher Uſurpator geweſen war. In der That war hier das Widerſprechende in den Grundſätzen und Zwecken der Royaliſten in England ſo in die Augen fallend, daß man doch die wahre Triebfeder der Hinrichtung Sydney's kaum in ſeinem Buche; ſondern vielmehr in dem perſönlichen Haſſe des Königs Carl's II., und der enthuſiaſtiſchen Anhänger desſelben, gegen ihn zu ſuchen hat. Aber freylich iſt eben dieſer Widerſpruch in den Grundſätzen und Zwecken auch der heutigen deſpotiſchen Regierungen noch ſichtbar; und ſie würden vielleicht einen Antagoniſten ihrer Grundſätze, wenn er auch durch ſeinen Antagonismus ſelbſt ihre Zwecke beförderte, eben ſo ihrem vermeynten Intereſſe aufopfern, wie die Royaliſten dem ihrigen unter Carl II. den Sydney aufopferten.

Von dem Inhalte der Diſcourſes of government des Sydney ſelbſt kann ich hier außer dem, was ich ſchon über die Haupttendenz und das Charakteriſtiſche desſelben bemerkt habe, nur einen allgemeinen Umriß geben. Es kam zunächſt dem Sydney, da er auch eigentlich als Gegner des Robert Filmer ſchrieb, darauf an, das Vorurtheil vom unmittelbaren Urſprunge der höchſten Gewalt von Gott (origo majeſtatis a Deo) aus Gründen zu widerlegen, und überhaupt darzuthun, daß weder die Bibel als die Erkentnißquelle, noch die Theologen als die Ausleger und Geſetzgeber, des Statsrechts betrachtet werden könten. Hierauf bezieht ſich der größte Theil des erſten Abſchnitts ſeiner Unterſuchung, deſſen Werth nach dem damaligen Zeitalter, wo jenes Vor-

Vorurtheil noch herrſchend war, nicht eben nach der heutigen Denkart ſowohl der Gelehrten als der Statsmänner über Statsrecht und Politik geſchätzt werden muß. Heute ſchenkt man gerne einem Philoſophen den gründlichen und ausführlichen Beweis, daß die Freyheit der Menſchen und Völker nicht auf einer theologiſchen Satzung, ſondern auf der menſchlichen Natur beruhe; daß blinder Glaube an ein willkührlich angenommenes Princip des Statsrechts, z. E. an den Urſprung der Majeſtät von Gott, nur für Unwiſſende oder Narren gehöre, das wahre Princip des Statsrechts alſo ein Reſultat der freyen Unterſuchung der Vernunft ſeyn müſſe; daß die Abhängigkeit ganzer Völker von dem Willen und der Laune eines einzigen Menſchen die bare Sclaverey ſey; daß weder Adam, noch die Patriarchen, Könige waren, von denen das Recht der Herrſchaft auf die heutigen Regenten fortgepflanzt ſey, die als nächſte Erben derſelben poſtulirt werden müßten; daß endlich der willkührliche Deſpotismus auch nicht als eine Folge der väterlichen Gewalt (patria poteſtas) angeſehen werden könne. Zu Sydney's Zeiten aber waren es eben dieſe Meynungen, wie auch Locke's oben charakteriſirte ſtatsrechtliche Schriften beweiſen, worüber die Politiker nicht bloß mit Gründen ſtritten; ſondern die auch als Meynungen der Hofpartey in England für heilig galten, und deren Anfechtung alſo ein deſto größeres Verdienſt um die Menſchheit und die natürlichen Rechte der Völker war, je mehr die Unterdrücker derſelben damit ihr Verfahren zu autoriſiren glaubten.

Nachdem Sydney die obigen Vorurtheile widerlegt hat, ſo ſtellt er den allgemeinen Grundſatz auf, der Princip ſeines Statsrechts überhaupt iſt: Alle

rechtmäßige obrigkeitliche Gewalt rührt vom Volke her (*All juſt magiſtratical power is from the people.* Origo majeſtatis a populo). Es iſt ein Naturrecht der Völker, ſich ſelbſt zu regieren, oder ſich Regenten zu wählen, und nur die freye Ausübung jenes Volksrechts kann Einem Menſchen Gewalt über die andern verleihen, und einen Grund enthalten, warum Er Regent iſt, und kein Anderer. Können die Völker aber ihre Regenten ſelbſt wählen, und nach Belieben eine Statsform ſtiften; ſo haben ſie auch das Recht, ihre Regenten oder die Statsform wieder abzuändern, oder ganz aufzuheben. Der Stat iſt nicht um der Regenten, ſondern um der Unterthanen willen da; und die Macht ſollte nach den Geſetzen der Natur und Vernunft keine Glückſeligkeit, ſondern eine Bürde für diejenigen ſeyn, welchen ſie anvertraut iſt. Die Geſetze jedes Volks geben alſo auch den Maaßſtab für den Umfang und die Art der Aeußerung der obrigkeitlichen Gewalt her.

Ueber die Güte und Zweckmäßigkeit der verſchiedenen Statsverfaſſungen ſelbſt, namentlich der ſogenannten reinen, hat Sydney ſehr lehrreiche Bemerkungen gemacht, obgleich ſie eine zu entſchiedene Abneigung gegen die Monarchie verrathen.

Er ſtellt zuvörderſt den beym erſten Blicke paradox ſcheinenden Satz auf: daß Menſchen und Thiere keinen natürlichen Hang zur Monarchie hätten *). Die Vertheidiger der Monarchie als der einzig rechtmäßigen und beſten Statsform hatten dies behauptet, um daraus zu folgern, daß Gott

*) *Sydney* Discourſes on government, chap. II. ſect. VIII. p. 95.

Gott ſelbſt, als Urheber der Natur, den Menſchen die monarchiſche Form vorgeſchrieben habe; dieſe alſo für eine göttliche Anordnung zu halten ſey; ſo wie denn auch Gott ſelbſt das Univerſum monarchiſch regiere. In den Thieren kann kein natürlicher Hang zur Monarchie ſeyn, weil die Thiere gar keine Vorſtellung von einer Statsform haben; weil ſie unfähig ſind, die verſchiedenen Arten derſelben zu unterſcheiden, und folglich ſich auch nicht mehr zu der einen, als zu der anderen hinneigen können. Wer ſich auf Löwen und Adler als Könige der Thiere und Vögel zum Beweiſe beruft, oder auf Stiere und Böcke als Anführer ihrer Heerden, (welchen letztern doch nur das weibliche Geſchlecht unterworfen iſt); der beweiſt nur, daß die Gewalt der Monarchen eine brutale ſey, auf Unterdrückung und Zerſtörung aller derer gerichtet, die ihr keinen Widerſtand zu leiſten vermögen, ohne alle Güte oder Gerechtigkeit. Sollte das von den Thieren entlehnte Gleichniß ja noch etwas mehr beweiſen, ſo wäre es dies, daß nur diejenigen, die keinen Sinn für Recht, Vernunft und Religion haben, einen natürlichen Hang beſitzen, von ihrer Stärke nur zur Unterjochung aller derer Gebrauch zu machen, die ſchwächer als ſie ſind; hingegen beweiſt es nicht, daß Menſchen ſich willig der Gewalt des Einzigen unterwerfen, die ihr widerſtehen können. Mit jenen Beweiſen iſt für die Monarchie nichts gewonnen.

Fände ſich aber auch wirklich in den Thieren ein natürlicher Hang zur Unterwürfigkeit unter die Gewalt eines Einzigen; ſo kann doch eben dieſer Hang keinesweges allen Menſchen zugeſchrieben werden. Denn wäre dies, ſo würden ſie nicht davon haben abweichen können, wenn ſie nicht mit Gewalt aus ihrer

natürlichen Richtung getrieben wären; ein Fall, der hier gleichwohl nicht eintreten konte, weil gar keine Gegenkraft denkbar iſt. Daß ſie gleichwohl ſehr häufig davon abgewichen ſind, erhellt offenbar aus der Mannichfaltigkeit der Statsformen, welche ſie ſowohl ehedem der Geſchichte nach geſtiftet haben, als die noch gegenwärtig exiſtiren. Einen natürlichen Hang zu einer beſtimten Statsform giebt es alſo bey den Menſchen überhaupt nicht; ſie wählen diejenige, welche ihnen die beſte zu ſeyn ſcheint. Wären aber auch brutale und unwiſſende Menſchen zur Monarchie geneigt, oder würden ſie durch einen unüberlegten Antrieb dazu bewogen; ſo haben Andere keine größere Verbindlichkeit, ihnen darin nachzuahmen, als ſie haben, in hohlen Bäumen zu wohnen, wie ihre Väter thaten, da ſie noch keine beſſere Wohnungen hatten, oder von Eicheln zu leben, weil dieſe ſich davon zu nähren gezwungen waren.

Auch andere Autoritäten für die Vorzüge der monarchiſchen Verfaſſung ließ Sydney nicht gelten. Die von Gott eingerichtete Regierungsform der Israeliten erklärte er für eine ariſtokratiſche, und die meiſten der ſogenannten Könige von Juda und Israel wurden dadurch unglücklich, daß ſie ſich eine zu deſpotiſche Gewalt anmaaßten und der Ariſtokratie entgegenarbeiteten. Ariſtoteles war gar nicht ſchlechthin für die Monarchie und gegen die republicaniſchen Verfaſſungen; er billigte oder verwarf die eine oder die andere nach den Umſtänden. Man beruft ſich ſehr mit Unrecht auf ihn, das Haupt der Philoſophen, als den Herold des Deſpotismus.

Dagegen ſetzt nunmehro Sydney die Vorzüge aus einander, welche republicaniſche Verfaſſungen vor der

der monarchiſchen haben, und erläutert und beweiſt ſeine Maximen durch ſehr paſſende Beyſpiele aus der Geſchichte. Die bürgerliche Freyheit bewirkt Ordnung, Tugend und einen feſten Charakter der Völker; die Sclaverey iſt mit Laſterhaftigkeit, Niederträchtigkeit, Feigheit, Schwäche und Elende derſelben vergeſellſchaftet. Die Tugenden, die Macht und der Ruhm der Römer begannen und endeten mit ihrer Freyheit. Ein Aufruhr des Volks war dem Römiſchen State nicht eher gefährlich und verderblich, als bis einzelne Bürger durch ihr Glück eine Gewalt erhielten, welche das Anſehn und die Kraft der Geſetze überflügelte. So verfiel das Römiſche Reich nach und nach von der Zeit an immer mehr, da die Regierung deſſelben in die Hände eines Einzigen fiel. Die beſten Statsverfaſſungen in der Welt waren ſtets aus Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie zuſammengeſetzt. Gute Verfaſſungen laſſen Veränderungen in ihren einzelnen Einrichtungen (Superſtructures) zu, während die Fundamente derſelben unveränderlich bleiben. Xenophon, wenn er die Unordnungen in Demokratieen tadelt, begünſtigt die Ariſtokratieen, aber nicht die Monarchieen. Beſtechlichkeit und Beſtechung, die an den Höfen ſo einheimiſch und ihnen ſo natürlich ſind, werden ſeltener in Republiken angetroffen. Die natürliche Liebe des Menſchen zur Freyheit wird durch ſeine Vernunft gemildert, welche eigentlich den Charakter ſeiner Natur ausmacht. In gemiſchten republicaniſchen Statsverfaſſungen wird der Frieden eher erhalten, und Kriege werden beſſer geleitet und geführt, als in abſoluten Monarchieen. Ueberhaupt ſind Staten kriegeriſch oder friedlich geſtimt nach der Verſchiedenheit ihrer Conſtitutionen. Aber diejenige Statsverfaſſung iſt die beſte, die am

beſten auf den Krieg gerüſtet und am beſten dazu eingerichtet iſt; denn dieſe gewährt dem Volke die größte Sicherheit und Energie. Republicaniſche Verfaſſungen ſind auch weniger bürgerlichen Unruhen ausgeſetzt, als Monarchieen; ſie können dieſelben beſſer behandeln und leichter ſtillen.

Geſetzt auch, daß in republicaniſchen Staten die bürgerlichen Unruhen und Empörungen häufiger ſich ereigneten der Geſchichte zufolge, als in Monarchieen, und daß ſich hieraus auf einen gewiſſen Nachtheil der Republiken und Vortheil der Monarchieen ſchließen ließe; ſo ſind bürgerliche Tumulte und Kriege keinesweges für die größten Uebel zu halten, welche eine Nation treffen können. Das größte Gut des Menſchen iſt ſein Leben. Man kann alſo den Grundſatz aufſtellen: Diejenigen Statsverfaſſungen ſind die ſchlechteſten, unter welchen die meiſten Menſchen der Erfahrung nach ihr Leben verlieren. Es läßt ſich aber ſchlechterdings nicht beweiſen, daß in Republiken und durch dieſelben, ungeachtet der öfteren bürgerlichen Unruhen, die ſich in jenen ereignen ſollen, mehr Menſchen getödtet ſind, oder noch getödtet werden, als in deſpotiſchen Staten; vielmehr läßt ſich das Gegentheil beweiſen. Alle Tumulte und bürgerliche Kriege in republicaniſchen Staten, von denen uns die Geſchichte erzählt, haben nie ſolche Metzeleyen von Menſchen verurſacht, als in den Monarchieen der Macedonier und Römer, von Israel und Juda, und in den neueren in Frankreich, Spanien, Schottland und England durch die Streitigkeiten der verſchiedenen Kronbewerber veurſacht ſind.

Man könte jedoch auch allenfalls den Satz leugnen: daß die Verfaſſungen die ſchlechteſten ſind, unter welchen die meiſten Menſchen ihr Leben verlieren;

die

die Monarchieen haben noch andere größere Uebel, um deren willen ihnen die republicaniſchen Verfaſſungen vorzuziehen ſind. Es iſt ſchlimm, daß Menſchen einander bey Aufruhren, Tumulten, und bürgerlichen Kriegen umbringen; und daß dies Uebel auch die Republiken, und zwar, wie man zugeſtehen kann, vorzüglich trifft; allein es iſt doch noch viel ſchlimmer, Nationen in einen ſolchen Zuſtand des Elends, der Schwäche und Erniedrigung zu verſetzen, daß ſie weder Kraſt noch Muth mehr haben, für irgend Etwas zu ſtreiten; daß ihnen nichts mehr ihrer Vertheidigung werth ſcheint; und daß ſie die Verwüſtung und Zerſtörung mit dem Namen des Friedens bezeichnen. Griechenland war das glücklichſte und herrlichſte Land, da es voll volkreicher Städte war, in denen alle Künſte blühten, die von den Menſchen geprieſen zu werden verdienen; da die größten Könige es ehrten und fürchteten, und jeder Angriff auf daſſelbe ſich zu ihrer Schande endigte; da Babylon und Suſa vor den Waffen ſeiner Bürger zitterten, und ihr Muth, in jenen bürgerlichen Tumulten, die man doch für die größten Uebel der Republiken ausgiebt, geübt und geſtählt, einen ſolchen Grad der Höhe erreicht hatte, daß nichts mehr ihm zu widerſtehen vermochte. Itzt iſt Griechenland das unglücklichſte unberühmteſte Land, wo der Friede innerhalb verödeter Städte wohnt, und die dürftigen Ueberreſte jener erſchöpften Völker, unter Ruinen ihren Schutz ſuchend, nichts mehr beſitzen, was eines Streits unter ihnen werth wäre; noch Geiſt und Muth haben, die Ungerechtigkeiten abzuwehren, die ſie täglich von einem ſtolzen unerträglichen Gebieter erdulden müſſen. Daſſelbe läßt ſich auch von Italien ſagen. So lange es von Völkern bewohnt ward, die ſich nach eigner Willkühr regierten, entſtan-

ſtanden zuweilen innere Unruhen, und häufige Kriege mit den Nachbarn; aber die Völker waren frey; ſie liebten ihr Vaterland, und waren immer bereit, für daſſelbe zu ſtreiten. Diejenigen unter ihnen, die Glück hatten, wuchſen an Kraft und Macht, und ſelbſt diejenigen, welche zu einer Zeit die unglücklichſten waren, fanden doch bald Mittel, ſelbſt den größten Verluſt zu erſetzen, wenn nur ihre freye Regierungsform dauerte. So lange ſie ein freyes Eigenthum an ihren Gütern beſaßen, litten ſie keinen feindlichen Angriff auf ihr Gebiet; denn ſie ſahen ein, daß ſie mit dieſem jenes freye Eigenthum verlieren würden. Allerdings gab dies Gelegenheit zu häufigen Tumulten und Kriegen; aber eben dieſe ſchärften ihren Muth, erhielten eine gute Diſciplin, und ſelbſt an Zahl nahmen ſie zu, wie dies bey allen oft kriegführenden Völkern nach Sydney's paradoxer Meynung die Erfahrung gezeigt hat. Kein Land ſcheint je eine größere Stärke gehabt zu haben, als Italien, da es vom Hannibal angegriffen wurde; und nach der Niederlage deſſelben war kein Volk der Erde mehr mächtig genug, jenem Widerſtand zu leiſten. Die Römer tödteten einander auch zuweilen; dafür aber fanden ihre Feinde nie etwas anders in Italien, als ihr Grab. Itzt ſind daſelbſt alle Dinge in einen ganz andern Zuſtand gebracht durch die geprieſenen Verfaſſungen, unter welchen die Einwohner Italiens gegenwärtig leben. Die väterlichen Sorgen des Königs von Spanien, des Pabſtes und anderer Fürſten, haben freylich Frieden unter ihnen geſtiftet. Wir haben ſeit vielen Jahren nichts mehr von Rebellionen unter den dortigen Völkerſchaften gehört. Die ſparſamen halb verhungerten Einwohner beſorgen auch dergleichen nicht; ihr Schlaf wird nur durch den

Hun-

Hunger, durch das Schreyen ihrer Kinder, und "durch das Geheule der Wölfe" unterbrochen. Jene großen unruhigen kriegeriſchen Städte ſind in Haufen armſeliger Hütten verwandelt, und der Stolz des ehemaligen Republicaners iſt ſo herabgeſunken, daß jeder nichtswürdige Zöllner ohne Furcht von ihm die Taxen erpreßt, wovon dieſer ſeine Familie ernähren ſollte. Selbſt in Rom kann Jemand durch Prieſtertrug ermordet, oder von einem Feinde vergiftet werden, der gerne deſſen Vermögen, Weib, Geliebte, oder Kind haben möchte. Aber freylich von öffentlichen Tumulten oder Gewaltthätigkeiten des Volks vernimmt man nichts. Die Regenten fürchten eben ſo wenig einen Gracchus, als einen Hannibal, — (deren ſie doch in unſern Tagen, was aber Sydney's ſarkaſtiſches Raiſonnement nicht ſchwächen dürfte, mehrere kennen gelernt haben) — und anſtatt ihre Unterthanen in Kriegen zu benußen und zu erſchöpfen, ſuchen ſie bloß durch verkehrte Geſetze, partenſche beſtochene Richter, falſche Zeugen, endloſe Prozeſſe, ſie um ihr Geld und Erbtheil zu bringen. Wo ſolche Künſte blühen, da liegen die Aecker wüſte, und diejenigen, die ſonſt durch die Unruhen volkreicher Städte behelligt oder beängſtigt wurden, genießen itzt der Ruhe und des Friedens in einer — verwilderten Einöde.

Noch eines Uebels erwähnt Sydney, das drückender iſt, als bürgerliche Kriege, und ebenfalls in Monarchieen einheimiſcher iſt, als in Republiken. Prohibere naſci, eſt occidere, ſagt Tertullian bey einer andern Veranlaſſung. Diejenigen Regierungsformen laden alſo die höchſte Blutſchuld auf ſich, welche, indem ſie den Unterthanen die Mittel des Unterhalts entzie-

ziehen, einige dem Hungertode Preis geben, andere zur Auswanderung aus dem Vaterlande zwingen, und im Allgemeinen die Eheloſigkeit befördern, weil alle Arten und Wege zur Unterhaltung einer Familie dem großen Hauſen verkümmert und abgeſchnitten ſind. Bey allen Empörungen in Florenz und andern Städten in Toscana, die durch die endloſen Zwiſtigkeiten der Guelphen und Gibellinen, des Adels und der Gemeinen, erzeugt wurden, blieben die Städte volkreich, mächtig und reich — (wozu aber auch der Handel, der nach der Entdeckung von America und des Weges um das Vorgebirge der guten Hoffnung eine ganz andere Richtung nahm, am meiſten beytrug, was Sydney bey ſeinem Raiſonnement vergeſſen zu haben ſcheint). In einem Zeitraume von weniger als anderthalb hundert Jahren hat die friedliche Regierung der Mediceer die Bevölkerung jener Provinz um neun Zehntheile vermindert. Als Philipp II. von Spanien dem Herzoge von Florenz Siena übergab, meldete jenem ſein Geſandter zu Rom, daß er mehr als 650000 Unterthanen weggegeben habe; und itzt mögen in dieſer Stadt und ihrem Gebiete kaum noch 20000 wohnen. Piſa, Piſtoja, Arezzo, Cortona u. a. Städte, ehedem blühend und volkreich, ſind in einem gleichmäßigen Verhältniſſe heruntergekommen, und Florenz ſelbſt mehr, als irgend eine andere. Nachdem die letztere Stadt lange von inneren Unruhen, Tumulten, und meiſtens unglücklichen Kriegen heimgeſucht war, hatte ſie doch noch eine ſolche Macht, daß als König Carl VIII. von Frankreich, den man wie freundſchaftlich geſinnt mit ſeinem ganzen Heere eingelaſſen hatte, und der nachher mit dieſem Heere das Königreich Neapel eroberte, ſie meiſtern wollte, das Volk zu den Waffen

ſen griff, und ihn in ein ſolches Schrecken ſetzte, daß er froh war, unter harten Bedingungen, die ihm auferlegt wurden, die Stadt verlaſſen zu dürfen. Machiavell erzählt, daß noch zu ſeiner Zeit Florenz allein nebſt dem Val d'Arno, einem kleinen der Stadt zugehörigen Striche Landes, binnen wenig Stunden, wenn die Sturmglocke angezogen wurde, hundert fünf und dreyßig tauſend wehrhafte Männer zuſammenbringen konte; anſtatt daß dieſe Stadt itzt mit allen übrigen in Toscana zu einer ſo verächtlichen Schwäche, Entvölkerung, Armuth und Niederträchtigkeit herabgeſunken iſt, daß ſie weder der Tyranney ihrer eigenen Regenten widerſtehen, noch ihn oder ſich ſelbſt gegen einen auswärtigen Feind zu ſchützen vermag. Die ehemaligen Einwohner ſind zerſtreut oder zu Grunde gegangen, und die angeſehenſten Familien ſind nach Venedig, Genua, Rom, Neapel, Lucca, ausgewandert. Es ſind dies nicht Folgen des Krieges oder der Peſt; denn die Florentiner genießen der vollkommenſten inneren Ruhe, und kennen keine andere Plage, als ihre Regierungsform. Aber, ſagt Sydney, wer ſie von ihren Unordnungen und Tumulten curirt hat, verdient kein größeres Lob, als ein Arzt, der ſich rühmt, es ſey in keinem ſeiner Sorgfalt anvertrauten Hauſe ein Kranker mehr, weil er ſie alle vergiftet habe. Auf eine ähnliche Weiſe haben die Spanier in den Königreichen Neapel und Sicilien, in America, und in anderen Gegenden, den Frieden geſtiftet. Das Reſultat alſo iſt: Deſpotiſche Verfaſſungen entvölkern und verwüſten die Länder, indem ſie ihnen den Frieden verſchaffen. Republiken haben ſtets Bevölkerung, Stärke, Macht, Reichthum, Muth der Bürger, zur Folge gehabt, indem ſie dieſen Wege und Mittel zur Subſiſtenz eröffneten

und

und darboten, den Zufluß der Fremden begünſtigten, und alle mit einer ſolchen Liebe für ihr Vaterland erfüllten, daß Jeder die öffentliche Sache als die ſeinige betrachtete, und ſtets ſie zu vertheidigen bereit war. Dies kann freylich zuweilen Unruhen und Kriege veranlaſſen, wie auch die geſundeſten Körper in Krankheiten verfallen; wo Jeder um das öffentliche Wohl bekümmert iſt, da kann Verſchiedenheit der Meynungen obwalten, und Manche thun durch ihren Irrthum Schaden, indem ſie den Vortheil des gemeinen Weſens beabſichtigen. Demungeachtet, wenn nicht ein Tyrann ſich erhebt, und die republicaniſche Regierungsform, die die Wurzel ihrer Glückſeligkeit iſt, ausrottet; oder wenn ſie nicht durch die größere und unwiderſtehliche Macht einer auswärtigen Nation überwältigt werden; ſo erholen ſie ſich bald wieder, und erheben ſich meiſtens zu einem größern Flore, als vorher.

Wenn indeſſen einmal eine monarchiſche Verfaſſung eingeführt iſt, oder für die beſte und zweckmäßigſte gehalten wird; ſo hat doch auch dieſe ihre Schranken und Geſetze, die in den Rechtsbegriffen der Vernunft und dem Endzwecke des Stats gegründet ſind; und die Erörterung dieſer macht den letzten Abſchnitt des Sydneyſchen Werks aus, ſo weit dasſelbe vollendet iſt. Die Argumentationen werden auch hier theils aus hiſtoriſchen Thatſachen, theils aus moraliſchen und rechtlichen Principien geführt.

Da die Könige nicht Väter ihrer Unterthanen ſind, auch nicht alle andere Bürger durch ihre Tugenden übertreffen; ſo können ſie keine andere rechtmäßige Gewalt haben außer der, welche ihnen die Geſetze verleihen. Sie haben ſchlechterdings kein Privile-

vilegium auf unbedingte Willkühr. Die Freyheit der Völker iſt kein Geſchenk der Könige; ſie iſt ein Geſchenk Gottes und der Natur. Die Verträge aber, welche zwiſchen den Regenten und den Völkern geſchloſſen, und wodurch die Geſetze für die obrigkeitliche Gewalt und die Aeußerung derſelben beſtimt werden, ſind gültig, feyerlich und verbindlich. Die bibliſche Geſchichte beſtätigt durchaus nicht die Rechtmäßigkeit einer unbedingten Monarchie. Die Könige von Iſrael und Juda ſtanden unter einem Geſetze, das ſie ohne Gefahr für ihre Sicherheit nicht überſchreiten durften. Samuel beſchrieb den Iſraeliten nicht die Vortrefflichkeit einer unbedingten Monarchie; ſondern die Leiden, welche ſie unter derſelben würden erdulden müſſen. Er that dieſes, um ſie von dem Wunſche nach einem Könige abzulenken. Das Unglück, welches ſchlechte Könige von jeher über ihre Völker verbreiteten, macht es für alle Nationen eben ſo vernünftig als rechtmäßig, die Könige zu vertreiben, wenn ſie dazu Muth und Energie genug haben. Verlangten die Iſraeliten einen König, wie die benachbarten Nationen ſie hatten, ſo verlangten ſie einen Tyrannen, wenn ſie ihn auch nicht ſo nannten. Sydney giebt hierbey den Nationen, die ja Könige haben wollen, den Rath, zu verhüten, daß die Könige nicht zu berühmt, mächtig und reich werden. Unter dem Namen der Abgaben iſt nichts mehr zu verſtehn, als was die Geſetze jeder Nation dem Regenten einräumen, um die Koſten der öffentlichen Statsverwaltung zu beſtreiten. Die erpreßten Abgaben der Römer, die Bedrückungen der Juden, haben alſo hierauf gar keine Beziehung. Wenn der Apoſtel Paulus Gehorſam gegen die Obrigkeit zur Pflicht macht, ſo ſchließt er in den Begriff der Obrigkeit eben

ſowohl alle andere Arten der Statsverfaſſung ein, als die Monarchie.

Was nicht rechtmäßig iſt, kann nie Geſetz ſeyn; und was kein Geſetz iſt, dem braucht kein Gehorſam geleiſtet zu werden. Die Rechte und die Gewalt eines Regenten hangen von der Conſtitution ab; nicht von ſeinem Namen. Die Geſetze ſind beſtimt, die Regenten in ihrem Verfahren zu leiten und zu belehren; und wenn dieſe ſich nicht wollen leiten und belehren laſſen, den Misbrauch ihrer Gewalt einzuſchränken. Die Geſetze werden nicht von den Königen gemacht; nicht ſowohl deßwegen, weil ſie mit größeren Angelegenheiten, als mit Verwaltung der Gerechtigkeit, beſchäfftigt wären; wie vielmehr weil die Nationen nach einer Regel, und nicht nach Willkühr, regiert ſeyn wollen. Die allgemeine Präſumtion, daß Könige gut regieren werden, gewährt dem Volke keine ſichere Bürgſchaft. Es iſt ungereimt, die Beobachtung der Geſetze der Natur von Tyrannen zu erwarten, die ſich gegen alle Geſetze auflehnen, oder ſich über alle Geſetze erheben. Derjenige aber, der Könige keinem andern Geſetze unterwirft, als welches ſie mit Tyrannen gemeinſchaftlich haben, predigt laut ihre Vernichtung. Ueberhaupt iſt der größte Feind eines rechtmäßigen Regenten derjenige, der ſich beſtrebt, die Wirkung des Grundvertrags zwiſchen ihm und den Unterthanen zu ſchwächen oder zu vereiteln, und der die Denkart und den Charakter des Regenten verdirbt. Ungerechte Befehle des Regenten brauchen nie befolgt zu werden, und Niemand iſt dafür ſtraffällig, daß er ſie nicht befolgt. Es kann nie zur Wohlfarth einer Nation gereichen, wenn der Regent eine Gewalt hat, die über die Geſetze hinausgeht; derjenige iſt gar nicht

Regent,

Regent, deſſen Gewalt nicht auf Geſetzen beruht, alſo nicht eben ſo durch ſie begründet, wie beſchränkt iſt. Selbſt das Begnadigungsrecht wollte Sydney dem Regenten nicht zugeſtehen; es darf zwar nicht im State fehlen; aber es darf nicht durch einen Fürſten ausgeübt werden, der unwiſſend oder laſterhaft ſeyn kann. Bloß Perſonen von anerkanter Rechtſchaffenheit und ſcharfer Urtheilskraft müſſen die Strenge der Geſetze mildern dürfen. Zum Beſchluſſe ſeiner antiroyaliſtiſchen Gründe beruft ſich Sydney auch noch auf den Ariſtoteles, der beweiſe, daß Niemand mit einer abſoluten Gewalt bekleidet werden dürfe, weil Niemand ſie auszuüben wiſſe, wenigſtens ein ſolcher Menſch noch nicht erfunden ſey.

Seine allgemeinen ſtatsrechtlichen und politiſchen Maximen wendet Sydney auch insbeſondre auf die Engliſche Verfaſſung an. Die königliche Gewalt ward gar nicht zuerſt bey den älteſten Einwohnern Britanniens eingeführt; und wenn ſie auch eingeführt wäre, ſo iſt doch deßwegen, weil man ſie zuerſt einführte, gar nicht nothwendig, daß man ſie immer hätte beybehalten müſſen. Die magna charta war nicht der Urſprung und Grund, ſondern nur die Erklärung der Freyheiten der Engländer. Die königliche Macht wurde durch dieſes und andere Fundamentalgeſetze nicht eingeſchränkt; ſondern erſt geſchaffen und begründet; und die Nation, welche dieſe Geſetze machte, hat auch das Recht, ihre Mängel und Fehler noch zu verbeſſern. Von jeher iſt das Engliſche Volk durch ſich ſelbſt oder ſeine Repräſentanten regiert worden; und der König war niemals Eigenthümer des Bodens. Freye Nationen haben ein Recht, ſich zu verſammeln, wo und wenn es ihnen beliebt, ſoferne ſie ſich deſſel-

 ben

ben nicht begeben haben. Jede Ehrenbezeugung, die einem guten und rechtmäßigen Regenten erwieſen wird, kann die Freyheit einer Nation nicht vermindern. Man kann dem Könige die Gewalt einräumen, die Richter zu wählen; aber die Gewalt, mit welcher dieſe verfahren, muß das Geſetz ertheilen und beſtimmen.

Die Engliſche Regierungsverfaſſung, urtheilt Sydney, iſt urſprünglich nicht ſchlecht. Ihre Mängel und Fehler, die in den neuern Zeiten bemerkt ſind, rühren von der Veränderung der Sitten und dem Verderbniſſe der neueren Generationen her. Sydney legte aber auch der urſprünglichen Engliſchen Verfaſſung Eigenthümlichkeiten bey, die damals in der That nicht ſtatt fanden, und urſprünglich zum mindeſten ſehr ſtreitig waren, wodurch die Vorrechte des Königs, wenn er ſeine Behauptung hätte durchſetzen können, ausnehmend geſchmälert worden ſeyn würden. Er behauptete unter andern, daß das Recht, die Parlamenter zuſammen zu berufen, und wieder aufzulöſen, nicht bloß beym Könige ſey. Allerdings darf der König das Parlament zuſammen berufen, ſobald die Umſtände es erfodern, auch wenn ihn das Geſetz nicht förmlich dazu autoriſirt; er ſteht auf ſeinem Poſten gleichſam als Schildwache, um die Bewegungen der Feinde aufmerkſam zu beobachten, und dem Volke von ihrer Herannäherung Nachricht zu geben. Wenn aber die Schildwache einſchläft, oder ihre Pflicht vernachläſſigt, oder auf boshafte Weiſe bemüht iſt, den Stat zu hintergehen; ſo ſind diejenigen, welche dabey intereſſirt ſind, berechtigt, andere Mittel zu verſuchen, um ihre Gefahren kennen zu lernen, und ſich davor zu hüten. Die Unwiſſenheit, Unfähigkeit, Nachläſſigkeit, oder Verſchwendung eines Königs, iſt ein gro-

großes Unglück für eine Nation; die Bösartigkeit deſſelben iſt ein noch größeres; aber der Ruin der Nation iſt darum nicht ohne Gegenmittel. Selbſt gegen die ſchlimmſten Laſter der Regenten laſſen ſich Mittel finden, und ſind oft geſunden worden. Die letzten fränkiſchen Könige aus dem Stamme des Merovàus und Pipin brachten manches Unheil über das Königreich; aber dem Untergange desſelben kam das Volk zuvor. Eduard II. und Richard II. von England waren ihnen nicht ungleich; aber man weiß, durch was für Mittel die Engliſche Nation erhalten wurde. Die Frage war nicht: wer das Recht habe, Parlamenter zuſammen zu berufen? ſondern: wie der Stat von ſeinem Untergange errettet werden könte? Die Conſuln, oder andere von den höheren obrigkeitlichen Perſonen in Rom, hatten gewiß ein Recht, den Senat zu verſammeln und zu entlaſſen; aber wenn Hannibal vor den Thoren ſtand, oder irgend eine andere nahe Gefahr die Zerſtörung des States drohte, falls dann jene obrigkeitlichen Perſonen betrunken, oder zu einfältig, oder vom Feinde beſtochen geweſen wären: welcher vernünftige Mann wird denken, daß man hier ſich an Formalitäten gebunden hätte? In ſolchen dringenden Nothfällen tritt jeder Bürger in die Stelle des Regenten, und der, welcher die Gefahr und die Mittel ihr zu begegnen kennt, hat ein Recht, den Senat oder das Volk zu einer Verſammlung zu berufen.

Sydney führt für ſeine obige Behauptung noch mehr andere Gründe an: Der König kann nie die Gewalt haben, unbedingt das Parlament zu berufen oder zu entlaſſen, wenn es ihm nicht von der Nation ertheilt iſt; dieſelbe Gewalt, die ihn zum Könige macht, verleiht ihm auch Alles, was zu ſeinen königs

königlichen Rechten gehört. Die Gewalt des Königs iſt daher gar nicht eine anhaftende (inhaerens), ſondern eine übertragene (delegata); und wer ſie übernimt, iſt denen verantwortlich, welche ſie ihm gaben. Denn wer Jemanden mit einer Autorität beauftragt, behält immer mehr davon, als er bewilligt.

2) Das Geſetz für die jährlichen Parlamentsverſammlungen beſtimt ausdrücklich, daß die Zuſammenkunft deſſelben nicht von der Gewalt des Königs abhange, und folglich auch nicht die Dauer. Das Parlament würde ſich ganz zwecklos verſammeln, wenn es nicht ſo lange fortdauern dürfte, bis der Zweck ſeiner Verſammlung erreicht wäre. Wer den Zweck einräumt, muß auch die zu demſelben nothwendigen Mittel einräumen.

3) Die Sachſen, Dänen, Normänner, die keinen Anſpruch auf die Krone hatten, wurden Könige durch die Parlamenter; andere wurden durch dieſelbe Autorität eingeſchränkt, zur Ordnung verwieſen, oder abgeſetzt. Nun iſt aber widerſprechend, daß ſolche, die noch nicht Könige waren, und kein Recht hatten, es zu ſeyn, vermöge einer königlichen Gewalt hätten Parlamenter zuſammen berufen können; und es iſt eben ſo ungereimt, anzunehmen, daß diejenigen, die wirklich auf dem Throne ſaßen, aber nicht den Geſetzen gemäß regierten, ſich würden haben durch die Parlamenter einſchränken, verhaften, abſetzen laſſen, falls die Exiſtenz oder Nichtexiſtenz dieſer Parlamenter nur von ihrem Willen abgehangen hätte.

Sydney beruft ſich hier auf Gründe, die freylich in dem natürlichen Verhältniſſe der Parlamenter, als der Repräſentanten der Nation, zu den Königen lie-

liegen; die aber doch nicht hinlängliche poſitive Gründe abgeben, um den Königen von England das ausſchließliche Recht, das Parlament zu berufen oder aufzulöſen, abzuſprechen. Sobald den Königen dieſes Recht einmal von der Nation bewilligt iſt, wie es denn die Engliſche Nation den Königen unter gewiſſen Bedingungen bewilligt hat, ſo ſteht es dieſen auch zu. Nur ſobald der König die Conſtitution in weſentlichen Puncten überſchreitet; da kann das Volk ſich des Rechtes der Nothwehr bedienen, und alſo auch das Vorrecht des Königs, das Parlament zu berufen oder zu entlaſſen, als verwirkt betrachten. Dies hängt aber mit einer anderen allgemeineren Frage zuſammen: inwiefern ein Aufſtand des Volks gegen den Misbrauch der Königlichen Gewalt rechtmäßig ſey?

Schon von der ſtatsrechtlichen und politiſchen Denkart Sydney's überhaupt kann man erwarten, daß er dieſe Frage bejahend beantwortete. Er erklärt auch ausdrücklich, daß ein allgemeiner Aufſtand einer Nation nicht eine Rebellion genannt werden könne. Er beweiſt dies aus denſelben Gründen, nur oft in einer energievolleren Sprache, woraus es Locke bewies. Daß eine Rebellion, die gerechte Urſachen hat, auch allgemein für erlaubt gehalten werde, erhellt daraus, weil, wenn ſie gelingt, Jeder den Aufſtand des Volks billigt, und ihn nicht weiter mit dem Namen Rebellion belegt. Das Recht zum Aufſtande iſt ſogar zur Erhaltung und Sicherheit einer guten Statsverfaſſung dem Volke ſchlechterdings nothwendig. Gute Geſetze ſchreiben leichte und ſichere Mittel gegen die Uebel vor, die aus den Laſtern oder Schwachheiten des Regenten entſpringen mögen; wo es an ſolchen Geſetzen fehlt, müſſen ſie gegeben werden.

den. Das Volk aber, für welches und durch welches der Regent exiſtirt, kann allein beurtheilen, ob dieſer ſeine Pflicht geſetzmäßig erfülle oder nicht. Dies geht ſo weit, daß ſogar die gekrönte Perſon des Regenten nicht ſelbſt über die Angelegenheiten entſcheiden kann, welche das Geſetz an ihn verweiſt.

Wenn z. B. das Geſetz beſtimt: der König ſolle in allen Streitſachen, auch den verwickelteſten, der höchſte entſcheidende Richter ſeyn, und man nun die wirkliche Ausübung dieſes Rechts der Perſon des Königs ſelbſt übertragen wollte; ſo müßte angenommen werden, daß die Könige immer die gründlichſte Einſicht in die Rechtswiſſenſchaft, die Geſetzverfaſſung und ihre Anwendbarkeit, und zugleich die vollkommenſte Rechtſchaffenheit hätten, um in allen Fällen dieſer Einſicht gemäß zu handeln. Dies iſt nun nichts Anders, als den Grund der Regierung in Etwas bloß Zufälliges ſetzen, das entweder nie wirklich exiſtirte, oder, wie die Erfahrung und die Geſchichte aller Völker leider nur zu ſehr beweiſt, oft nicht zutrifft. Wie viel Regenten und Regentinnen giebt es, die aus Schwäche des Alters, oder Geſchlechts, oder Unwiſſenheit, nicht fähig ſind, auch nur den unbedeutendſten Rechtshandel zu entſcheiden; oder die Leidenſchaften und Laſtern unterworfen ſind, welche ſie von der Gerechtigkeit ableiten, falls ſie auch die erforderliche Einſicht beſitzen!

Ferner muß bey jenem Königlichen Vorrechte vorausgeſetzt werden, daß der Regent an allen den Orten gegenwärtig ſey, wo ſein Namen gebraucht wird. Dieſe Vorausſetzung aber würde zu Ungereimtheiten führen; deren die Könige ſich auch in der That ſo wenig ſchuldig machen, daß ſie bey keiner förmlichen

Ge-

Gerichtsverhandlung perſönlich gegenwärtig ſind. Ja ſie können es nicht einmal ſeyn, nicht bloß wegen der phyſiſchen Unmöglichkeit, die durch die Verſchiedenheit von Ort und Zeit der Rechtshändel entſteht, ſondern auch vermöge der gerichtlichen Verhältniſſe ſelbſt. Daher die Maxime: daß Niemand gerichtet werden könne, wenn der König in der Verſammlung der Richter gegenwärtig iſt. Hiervon machte Ludwig XIII eine Erfahrung, als er bey der Verhandlung des Prozeſſes des Herzogs von Candale gegenwärtig ſeyn wollte. Der Präſident de Bellievre erwiederte ihm, "daß ſo wenig der König ſelbſt allein Jemanden richten könne; ſo wenig könten die Richter Jemand richten, wenn der König gegenwärtig ſey"; und mit dieſen Worten entfernte er ſich.

In den meiſten Königreichen iſt den Königen das Recht eingeräumt auf die Confiſcation von Gütern der Verbrecher. Dürften ſie nun hier perſönlich über die Verbrecher urtheilen; ſo würden ſie Richter und Partey zugleich ſeyn; was wegen der Untugenden, Schwächen und Mängel, denen die Regenten eben ſo unterworfen ſind, wie alle andere Menſchen, ſie vermöge ihres eigenen perſönlichen Intereſſe's verführen könte, alles Juſtizverfahren umzukehren.

Wenn die Geſetze alſo den Königen Vorrechte ertheilen, die mit der richterlichen Gewalt zuſammenhangen, ſo müſſen dieſe einen beſondern Sinn haben, oder die Ausübung derſelben muß nur auf eine beſondere Art ſtatt finden dürfen. In Anſehung dieſes Punctes kann man auch gar nicht irren, wenn man ſich nicht ſelbſt dem Irrthume Preis giebt. Bey allen öffentlichen Statsverhandlungen muß irgend ein Namen gebraucht werden, und dazu iſt keiner ſchick-

lich er als der des Regenten. So werden Bündniſſe und Verträge geſchloſſen nicht bloß mit Königen und Kayſern, ſondern auch mit den Dogen von Venedig und Genua, mit dem Senate eines Schweizercantons, mit dem Burgermeiſter einer freyen Reichsſtadt in Deutſchland, und mit dem Generalſtadthalter der Vereinigten Niederlande. Da Niemand glauben wird, daß jene Verträge von einigem Werthe seyn könten, wenn ſie bloß die Perſonen verbänden, in deren Namen ſie geſchloſſen ſind; ſo erhellt, daß dieſe nicht allein für ſich ſtipuliren, und daß ihre Stipulationen von gar keinem Belange ſeyn würden, falls ſie bloß perſönlich wären. Jene höchſten obrigkeitlichen Perſonen können auch nichts durch ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt thun.

So wie alſo der Name eines Königs in den auswärtigen Verhandlungen gebraucht wird, ohne daß er immer allein für ſich und durch ſich handelte; ſo auch bey den inneren Angelegenheiten im State. Niemand kann es daher auch ſeltſam finden, wenn bey dieſen des Königs Namen gebraucht wird, ohne daß dieſer ſelbſt davon die geringſte Notiz haben müßte oder haben könte. In dieſen Fällen iſt der Regent, ſo zu ſagen, beſtändig minderjährig; er muß zugeben, daß der geſetzmäßige Rechtsgang ſtatt finde; und die Richter, obgleich von ihm angeſtellt, ſind doch durch ihren Eid verbunden, auf ſeine ſchriftlichen oder perſönlichen Befehle gar keine Rückſicht zu nehmen. Wird Jemand vor Gericht gefodert, ſo muß er erſcheinen; und ein Verbrecher wird gerichtet coram Rege; aber doch nicht anders, als wie ſecundum legem terrae, den Landesgeſetzen gemäß; nicht nach der perſönlichen Willkühr oder Meynung des Regenten. Die gefäll-

gefällte Sentenz muß vollzogen werden, ſie mag dem Regenten gefallen oder nicht; da man immer voraus- ſetzt, daß der Regent gar nicht anders Recht ſprechen könne, als wie das Geſetz ſpricht, und daß er immer nur inſofern gegenwärtig iſt, als das Geſetz es fodert. Sydney erwähnt der Antwort eines Engliſchen Lord's, der im J. 1681 unrechtmä- ßigerweiſe im Gefängniſſe gehalten wurde, und dem ein unwiſſender Richter rieth, er möge ſich deßwegen an den König wenden, worauf jener erwiederte: "Ge- rade das thue er, indem er ſich an die Richter wende; der König könne eſſen, trinken, ſchlafen, wo es ihm beliebe; aber er müſſe in jedem Gerichtshofe gegen- wärtig ſeyn, wo Recht geſprochen werde." In der That iſt der König, ſofern im State über Recht und Unrecht entſchieden wird, überall gegenwärtig; er ſchläft nie; er iſt keiner Unpäßlichkeit unterworfen; er ſtirbt auch nie, außer wenn die Nation vernichtet oder ſo zerſtreut wird, daß der Stat ſelbſt mit ihr aufgehoben wird. Keine Nation, welche die unab- hängige Gewalt über ſich ſelbſt hat, entbehrt dieſes Königs jemals. Er war ſo gut in Athen und Rom, wie in Babylon und Suſa; und er iſt im eigentlichen Verſtande noch itzt eben ſo wohl in der Schweiz und in Holland, als in Frankreich, Marocco, oder der Türkey. Dies iſt auch der König, dem wir alle ſchlechthin und unbedingt Gehorſam ſchuldig ſind. Er iſt es, "der nie Unrecht thut", vor dem wir erſchei- nen, wenn wir Gerechtigkeit fodern, oder von unſe- ren Handlungen Rechenſchaft ablegen.

Es ſcheint freylich, und man hat ſich häufig darauf berufen, daß die Gewalt der Regenten, die Fortſetzung eines Rechtsſtreits zu hemmen, welche mit der

der Perſon des Königs verknüpft ſeyn ſoll, für einen Beweis gelte, daß alles Juſtizverfahren von der Willkühr des Königs abhange. Wer hier aber aus den Prämiſſen eine allgemeine Folgerung ziehen will, muß vorher beweiſen, daß die Prämiſſen allgemein wahr ſind. Sind die Prämiſſen falſch; ſo kann gar keine wahre Folgerung daraus gezogen werden; ſind ſie bloß in gewiſſen Fällen wahr; ſo iſt es ungereimt, eine allgemeine Folgerung daraus zu ziehen. Auf einem kleinen Fundamente läßt ſich kein großes Gebäude errichten.

Die allgemeine Gültigkeit der Prämiſſen leugnet Sydney nun gänzlich. Der König kann keinen Rechtsſtreit hemmen, welchen ein Bürger in ſeinem eigenen Namen anfängt; er kann die Wirkung keines Urtheilsſpruchs ſchwächen, welchen dieſer in ſeiner Rechtsſache empfängt; er kann einen Schuldner durchaus nicht von der Verbindlichkeit befreyen, den Gläubiger zu bezahlen, und wenn die Schuld auch eine ſehr geringe Kleinigkeit betrüge. Die Gewalt des Königs in dieſem Stücke iſt alſo keinesweges allgemein; und wenn ſie nicht allgemein iſt, kann ſie auch nicht an der Königlichen Perſon haften; ſondern ſie iſt ihm nur durch eine höhere Gewalt übertragen oder anvertraut, durch welche ſie zugleich beſchränkt wird. Dieſe Schranken beſtimt das Geſetz; und das Geſetz iſt alſo über den König. Sein Verfahren muß ſich nach dem Geſetze richten, und nicht das Geſetz nach ſeinem Willen. Die Ausdehnung jener Schranken aber kann nur durch die Abſicht des Geſetzes erkant werden, welches dieſelben beſtimte, und dieſe Abſicht iſt ſo klar, daß nur diejenigen, welche wiſſentlich blind ſind, ſie verkennen mögen. Es läßt ſich doch nicht denken, daß

eben

eben das Geſetz, welches dem Könige nicht das Recht ertheilt, einen Menſchen zu begnadigen, der in einen fremden Zaun einbricht, ihm die Gewalt verliehen haben ſollte, einen Andern zu begnadigen, der Jemandes Vater ermordet, in ſein Haus bricht, ihn beſtiehlt, ſeine Kinder und Bediente mishandelt, ihn verwundet und in Lebensgefahr bringt. Was für eine Gewalt der König auch immer in ſolchen Fällen hat, ſo gründet ſie ſich auf die Präſumtion, daß derjenige, welcher geſchworen hat, Niemandem Juſtiz zu verweigern oder zu verhindern, nicht ſeinen Eid brechen, und den Gang der Gerechtigkeit ſtören werde. Man nimt alſo an, daß der König nichts thun werde, als was er von Rechtswegen thun darf, cum magnatum et ſapientium conſilio, und daß die Miniſter ihm nie rathen werden, Etwas Anders zu thun, als was er thun darf, um die großen Zwecke des Geſetzes, öffentliche Gerechtigkeit und Sicherheit, zu erreichen. Sollte inzwiſchen dies Alles nicht hinreichend ſeyn, die Dinge in gehöriger Ordnung zu erhalten, oder ſollte der König ſeines Eides vergeſſen, und Jemandem Gerechtigkeit verweigern, oder ſie hindern; ſo ſind ſeine Räthe den härteſten Strafen ausgeſetzt, falls ſie etwas zu thun rathen, dem Geſetze zuwider, worauf das Vorrecht des Königs gegründet iſt. Der höchſte Vortheil, welchen alſo der König mit dem Vorrechte gewinnt, iſt nicht größer, als daß er, wenn er einen Böſewicht von der Strafe befreyt, welche dieſer verdient hat, die Schuld ſelbſt auf ſich nehmen darf.

Noch über einen Punct verbreitet ſich Sydney, der für das Statsrecht ſehr wichtig iſt; ob Proclamationen des Regenten für Geſetze zu halten ſeyen? Er beantwortet dieſe Frage ſchlechthin verneinend.

nend. Sie können nach ihm nicht einmal für Willenserklärungen des Regenten gelten; denn der Regent hat gar keinen andern Willen, als wie ihn das Geſetz beſtimt. Wenn er vom Geſetze abweicht, hört er auf Regent zu ſeyn, und ſein Wille gilt nichts mehr. Proclamationen ſind ferner bloß temporär, und werden von den Räthen des Regenten als Mittel empfohlen und gebraucht, um die Wirkung des Geſetzes zu befördern. Wenn ſie den Zweck nicht haben, ſo braucht der Unterthan ihnen nicht zu gehorchen, und die Miniſter ſind dafür ſtraffällig.

Die Geſetze beruhen entweder auf altem unvordenklichen Herkommen, oder es ſind Statuten. Die erſtern verdanken ihren Urſprung und ihre Fortdauer der allgemeinen Einwilligung der Nation. Die letzteren empfangen ihre Autorität und geſetzliche Kraft von Parlamentern, wie häufig auch in den Eingängen dazu angezeigt wird. Dieſe Statuten ſind dennnächſt Gott die beſte Schutzwehr für das Leben, die Freyheit und das Eigenthum der Unterthanen; ſie rühren nicht her von der blinden, verdorbenen oder wandelbaren Laune Eines Menſchen; ſondern von einer reiflichen Ueberlegung der auserleſenſten Männer der Nation, und die ſelbſt zugleich das größte Intereſſe dabey haben. "Unſere Vorfahren", ſagt Sydney in beſondrer Hinſicht auf die Engliſchen Statuten, "haben ſich immer darauf geſtützt; und ich hoffe, wir werden nicht ſo ganz von Gott verlaſſen, nicht ſo alles Muthes und Patriotismus beraubt werden, daß wir uns dies Erbtheil unſerer Väter nehmen laſſen, welches ſie ſo häufig, ſo brav und ſtandhaft vertheidigten. Die Erfahrung hat zwar oft gelehrt, daß auch Parlamenter ihre Fehler haben können; daß die Laſter,

die

die man gefliſſentlich unter den Mitgliedern derſelben verbreitet, überwiegend werden können; dennoch ſind ſie die beſte Hülfe, die wir haben; und es iſt alſo allemal vernünftiger, von ihnen abzuhangen, als von denen, welche Beſtechung und Verderbtheit unter ihnen einführen und verbreiten, um deren willen allein ſie verdächtig werden könten. Sollte auch ein Parlament ſich verführen laſſen, und die Sclaverey, das Elend der Nation, vorbereiten; ſo wird vielleicht ein anderes nachfolgendes mit deſto mehr Weisheit, Muth und Energie die Fehler jenes wieder gut machen."

Wäre nun aber Alles ſo Einem Regenten anvertraut, daß auch ſeine Proclamationen die Stelle der Geſetze verträten; ſo wäre die Nation einem unvermeidlichen Ruine ausgeſetzt, falls jene Macht in die Hände eines ſchlechtdenkenden Regenten fiele. Vergeblich ſagt man hier: wir haben einen guten König; er wird ſeine Gewalt nicht misbrauchen. Auch die beſten Menſchen werden durch Schmeichler betrogen; und gekrönte Häupter ſind von dieſen am meiſten umgeben. Die vornehmſte Kunſt eines Höflings beſteht darin, die Leidenſchaften ſeines Herrn zu beobachten, und ihn von der Seite anzugreifen, wo er am ſchwächſten zu ſeyn ſcheint. Es würde eine hohe Seltenheit ſeyn, wenn man einen Menſchen fände, der gar keine Schwäche hätte, und dem alſo von keiner Seite beyzukommen wäre. Wird aber einmal das freye Urtheil eines Regenten eingenommen und verblendet; ſo ſind er ſelbſt und alle diejenigen, welche von ihm abhangen, verloren. Ihm zu widerſprechen, ſo gerecht es auch ſeyn würde, iſt alsdenn unſicher, und Niemand wird es wagen, der nicht geneigt iſt, ſich für das öffentliche Wohl aufzuopfern. Die menſch-

liche Natur iſt ſchwach, und bedarf Beyſtand. Tugendhafte Handlungen, die dem State erſprießlich ſind, ſollten, ſo weit es nur möglich iſt, mit Sicherheit, Leichtigkeit, und mit Vortheil für den Handelnden ſelbſt geſchehen können; und es iſt die äußerſte Unklugheit, Menſchen in Verſuchung zu führen, daß ſie Feinde des Publicums werden, indem man die ſchlechteſten Handlungen zu Mitteln macht, Ehre und Gunſt zu erlangen, während Niemand ſeinem Vaterlande dienen kann, als mit ſeinem eigenen und ſeiner Familie Ruine.

In dem vorliegenden Falle betrifft gleichwohl die Frage nicht einmal eine beſtimte Perſon. Dieſelben Maximen müſſen befolgt werden, wenn Moſes oder Samuel auf dem Throne ſitzt, wie wenn Caligula. Geſetze ſind auf die Dauer beſtimt, oder haben wenigſtens eine Tendenz zur Fortdauer; aber die Tugenden eines Menſchen ſterben mit ihm, und ſehr oft noch vor ihm. Regenten, die ſich durch ihre Weisheit und Rechtſchaffenheit den höchſten Ruhm erwarben, hinterließen häufig die Ehrfurcht, welche ſie genoſſen, thörichten und laſterhaften Kindern. Wenn die Tugend in irgend einem Betrachte die Perſon des Regenten überleben ſoll; ſo kann dies nur dadurch geſchehen, daß gute Menſchen ſolche Geſetze und conſtitutionelle Einrichtungen bewirken, wodurch die Erhaltung jener begünſtigt wird, auch wenn der Charakter eines folgenden Regenten auf ihre Verminderung oder Vernichtung hinarbeitete. Daher hat man von jeher bey weiſen Statsverfaſſungen die Gewalten im State auf eine ſolche Art in's Gleichgewicht zu bringen geſucht, daß das Verderbniß, worein eine oder wenige obrigkeitliche Perſonen gerathen könten, nicht ſein Gift

zum

zum Verfalle des Ganzen äuſſern könne. Hieraus iſt die lange Dauer der Geſetze Lykurg's zu erklären; ſie beſchränkten die Willkühr der Könige, und führten diejenigen zur Ordnung zurück, die ſich unterſtanden, jene zu überſchreiten; anſtatt daß die ganze Statsmaſchine in kurzer Zeit zuſammengeſtürzt ſeyn würde, wenn die Könige, denen die Luſt ankam, unabhängig zu regieren, ihren Endzweck hätten erreichen können. Dies leztere hingegen iſt das Schickſal aller Regierungsformen geweſen, die ſo eingerichtet waren, daß Alles von der Tugend eines Einzigen abhieng, die niemals in irgend einer Familie ſich lange fortgepflanzt hat, und mit deren Verluſt alles Uebrige für die Bürger verloren iſt.

Sind die Nationen demnach ſo glücklich, gute Könige zu haben, ſo mögen ſie ja einen rechten Gebrauch davon machen, indem ſie das Gute durch Geſeze ſicher ſtellen, damit es jene Könige überlebe! Die guten Könige als ſolche werden gerne hierzu ihre Hände bieten, und Sorge tragen, daß ihre Nachfolger verpflichtet werden, eben ſo zu handeln, wie ſie, gleich wohlthätig für ihre eigenen Familien und das Volk zu ſeyn, welches ſie beherſchen. Sind die Regenten durch die Geſetze beſchränkt, ſo iſt nicht nur das Volk vor den Kränkungen geſichert, die Folgen ihrer Thorheiten und Laſter ſeyn mögen, ſondern ſie ſelbſt ſind auch vor den gröſten Verſuchungen zum Böſen geſichert, und haben folglich nicht die ſchrecklichen Wirkungen der Volksrache zu fürchten. Ein unabhängiger Regent kann mit einem ſchwachen Schiffe verglichen werden, das mit einem groſſen Segel einem heftigen Stur-

Sturme ausgeſetzt iſt, und kein Steuer-ruder hat. Sydney beſtätigt dieſe ſehr richtigen Bemerkungen durch hiſtoriſche Beyſpiele.

Sobald übrigens eine Nation ein Parlament oder einen Senat hat, in deſſen Händen die geſetzgebende Gewalt iſt, und der der königlichen Macht gegenüber ſteht, iſt ſie als frey zu betrachten. Ein Volk, das nicht frey iſt, kann auch nicht Parlamentsglieder ernennen. Die Lord's und Gemeinen, welche das Volk als Parlamentsglieder wählt und anerkennt, haben einen Antheil an der Statsgewalt, und dieſe muß noch vollkomner und unabhängiger bey denen ſeyn, von welchen ſie gewählt und anerkannt werden. Auch hieraus erhellt, daß die Proclamationen des Königs keine Geſetze ſeyn können, und keine Verbindlichkeit für die Unterthanen haben. Die Engliſche Nation erkennt keine andere Geſetze, außer denen, die auf dem unvordenklichen Herkommen gegründet und von ihr bewilligt ſind, oder den Statuten, oder ſolchen, welche ſie ſich ſelbſt durch ihre Repräſentanten der Conſtitution gemäß giebt. Die Proclamation demnach, wodurch das Parlament zuſammenberufen wird, giebt dem Parlamente die geſetzgebende Gewalt nicht; ſie iſt nur eine von den Veranlaſſungen, daß dieſe ſich äußert. Außerdem iſt dieſe weſentlich und radical im Volke gegründet. Weil eben die geſetzgebende Gewalt als ſolche ihrer Natur nach unabhängig und willkührlich iſt; ſo darf ſie niemals ſolchen anvertraut werden, die nicht verbunden ſind, den Geſetzen zu gehorchen, welche ſie ſelbſt geben. Denn dieſe würden auch harte und drückende Geſetze dem Volke auflegen, da ſie ſelbſt von dem Drucke derſelben befreyt wären.

Syd-

Sydney wird gewöhnlich von den Statsmännern für einen enthuſiaſtiſchen Demokraten gehalten. Allein das war er nicht. Er vertheidigte freylich lebhaft die urſprüngliche politiſche Freyheit und Unabhängigkeit der Völker, und ſetzte deßwegen die Verfaſſungen der Monarchie und der Republik im Allgemeinen einander entgegen. Er war überhaupt ein Widerſacher jener, ſuchte alles auf, was er aus Begriffen von der Natur, dem Endzweck, und den Mitteln einer guten Statsverfaſſung, und aus der Geſchichte, zu ihrem Nachtheile ſagen konte, und hierin drückt ſich vielleicht manchmal eine zu große Einſeitigkeit und zu leidenſchaftliche Bitterkeit aus. Allein es läßt ſich doch Vieles nicht bloß zu ſeiner Entſchuldigung, ſondern auch zu ſeiner vollkomnen Rechtfertigung ſagen. Er ſchrieb gegen einen Schriftſteller, der ſeinerſeits eben ſo enthuſiaſtiſch die Vorzüge der Monarchie geprieſen hatte, und ihre Nothwendigkeit theils aus vermeynten Rechtsgründen, theils aus einer göttlichen Anordnung beweiſen wollte; der es darauf anlegte, das Volk, das ſich einmal einem Regenten unterworfen hatte, oder von dieſem durch Eroberung oder Erbrecht unter ſeine Botmäßigkeit gebracht war, um alle ſeine Freyheit und Privilegien zu bringen; indem er dem Regenten eine unbeſchränkte Gewalt zuerkannte, und ihm den Gebrauch der Mittel von Rechtswegen einräumte, jene Freyheit und Privilegien zu vernichten; dagegen dem Volke nichts übrig ließ, als die Pflicht des Gehorſams, und ruhige Erduldung auch des unerträglichſten Deſpotismus. Er ſchrieb ferner zu einer Zeit, wo der unbeſchränkte Monarchismus nicht bloß philoſophiſche Apologeten, wie außer dem Robert Filmer, auch im Hobbes, gefunden hatte; ſondern wo die Hofparteyen eben deßwegen im

unaufhörlichen Kampfe mit der Volksparthey begriffen war, zu welcher letztern ſich Sydney bekante; weil jene die Rechte der Königlichen Gewalt über die Gebühr zu erweitern trachtete. Die bürgerlichen Unruhen während der Cromwellſchen Periode; der Druck, welchen viele angeſehene Familien in England und Schottland unter ſeinem Protectorate und der Herrſchaft ſeiner Parthey überhaupt erfuhren, und der nach Cromwell's Tode die Reſignation Richard's und die Wiedereinſetzung des Königs Carl II. zur Folge hatte, ließen vielen Engländern die Republik in einem ungünſtigen Lichte erſcheinen; woraus denn eine Geneigtheit bey einer anſehnlichen Parthey entſtand, um künftigen ähnlichen Unruhen kräftiger vorbeugen zu können, das Anſehn und die Macht des Königs zu erweitern. Dieſer Stimmung wollte Sydney entgegenarbeiten. Alles, was auch Sydney zum Nachtheile der unbedingt monarchiſchen Regierungsform geſagt hat, iſt von ihm ſehr gründlich erwieſen und durch hiſtoriſche Beyſpiele, gegen deren factiſche Richtigkeit nur ſelten etwas eingewandt werden kann, ſehr einleuchtend beſtätigt worden. Das Gute, was monarchiſche Regierungsformen haben können, verkennt er gar nicht. Ein guter weiſer Regent, oder auch eine Reihe derſelben, kann allerdings ein Volk auch unter einer deſpotiſchen Verfaſſung eben ſo glücklich und noch glücklicher machen, wie dieſes bey einer republicaniſchen Regierungsform geweſen ſeyn würde; dies gab Sydney ſehr gerne zu. Allein da die Erfahrung lehrt, daß gute weiſe Regenten, und vollends eine ganze Reihe derſelben, zu den ſeltenen Erſcheinungen gehören; daß auch die beſten Menſchen auf dem Throne durch egoiſtiſche niederträchtige Schmeichler, die ihnen die ſchwache Seite abmer-

abmerken, verderbt werden können; daß die edelſten Väter oft die ungerathenſten Söhne haben; ſo iſt die politiſche Glückſeligkeit der Bürger in keiner Verfaſſung weniger geſichert, als in der unbedingt monarchiſchen. Die Form der Verfaſſung, wie Sydney, wenn es auf vernunftmäßige Theorie ankomt, der doch auch die Erfahrung, wenn nicht immer wirklich entſpricht, doch entſprechen kann, ſehr wahr bemerkt, muß ſo eingerichtet ſeyn, daß der perſönliche Regent, obgleich er die höchſte obrigkeitliche Perſon im State ausmacht, dennoch nicht zum Verderben des Volks wirken kann, falls er auch wollte. Eine ſolche Einrichtung iſt aber bey der unbedingten Monarchie nicht möglich, und eben aus dem Grunde iſt ſie in Vergleichung mit der Republik eine ſchlechthin verwerfliche, oder doch minder vorzügliche Regierungsform. Auf der andern Seite verkante Sydney auch die Nachtheile der Republiken nicht, wiewohl er ſie doch im Ganzen bey ſeiner Vorliebe für den Republicanismus überhaupt zu geringe angeſchlagen zu haben ſcheint, und manche Wirkungen der republicaniſchen Statsform zugeſchrieben hat, die, wenn man die Geſchichte genauer befragt, von anderen Urſachen herrührten. Aber er glaubte, daß jene Nachtheile unverhältnißmäßig geringer ſeyen, als diejenigen, die mit der Monarchie verknüpft wären, und ſuchte überhaupt als hiſtoriſches Reſultat zu documentiren, daß die republicaniſche Statsform von jeher die Urſache des Flors und der Macht der Völker, umgekehrt die deſpotiſche von jeher die Urſache des Verfalls und der Schwäche derſelben geweſen ſey. Ganz unrecht hat Sydney in dieſem Reſultate nicht, ſobald man ſich nur über den Begriff einer Republik gehörig verſtändigt, und eingedenk iſt, daß auch eine ſogenannte Monarchie

 eine

eine republicaniſche Statsform haben könne, und eine ſogenannte Republik Eigenſchaften der Monarchie zulaſſe.

Wüßte man vom Sydney weiter nichts, als was er in ſeinem Werke über Gegenſtände des Statsrechts und der Politik vorgetragen hat; ſo wäre man auch dennoch nicht berechtigt, ihn des ausſchweifenden Demokratismus zu beſchuldigen. Aus dieſem erhellt nur eine entſchiedene Abneigung gegen unbedingt monarchiſche Verfaſſungen, und dieſe hat er gewiß mit den vernünftigſten und edelſten Politikern gemein. Nur Höflinge, oder Philoſophen, die eine zu ungünſtige Meynung von der menſchlichen Natur hatten, und ſie zu ſehr der thieriſchen annäherten, haben den unbedingten Monarchismus empfohlen, und dabey nicht darauf gerechnet, daß die verderbte menſchliche Natur gerade in dem Regenten und ſeinen Günſtlingen vermöge der Macht, die ihnen ertheilt iſt, und die eine zügelloſere Befriedigung der unedelſten Leidenſchaften zuläßt, noch um vieles verderbter werden, und dadurch das Elend eines Volks auf den höchſten Grad treiben könne. Das Gute, was die Monarchie hat oder haben kann, wird durch eine gewiſſe Beſchränkung derſelben durch eine Gegengewalt, oder dadurch, daß das Volk ſeine Souverainetät behält, und den Regenten an gewiſſe Geſetze bindet, über deren Beobachtung es ſelbſt wacht, gar nicht gelähmt oder aufgehoben. Vielmehr hat die Erfahrung in vielen Beyſpielen gelehrt, daß ſelbſt die Beſchränkung der unbedingten Gewalt der Monarchen nicht nur für ihre Unterthanen wohlthätig, ſondern auch für jene perſönlich eine Schutzwehr der Sicherheit war, die ſie von Ungerechtigkeiten mit Zwang zurückhielt, welche ſie ſonſt

ſonſt verübt haben, und deren Folgen ſich mit ihrem eigenen Untergange geendigt haben würden. Die Zurückführung der unbedingten Monarchie aber auf den göttlichen Willen war eine Bigotterie, die ſich auf Misverſtand bibliſcher Sprüche und Maximen ſtützte, und für die Philoſophie überall keine Gültigkeit hat.

Sydney war Republicaner aus Neigung und aus Grundſätzen; man kann ihm ſogar eine Vorliebe für die Demokratie beymeſſen; aber er war doch nicht unbedingt Demokrat, und noch weniger erklärte er die Demokratie für die ausſchließlich beſte Regierungsform. Was für eine republicaniſche Verfaſſung er als ſein Ideal aufgeſtellt haben würde, läßt ſich zwar nicht beſtimt aus ſeinem unvollendeten Werke abnehmen; aber doch mit hoher Wahrſcheinlichkeit vermuthen. Er urtheilte ſehr günſtig von der Engliſchen Conſtitution in ihrer urſprünglichen Lauterkeit, wie er ſich dieſelbe dachte, und ſtrebte als Patriot in allen ſeinen öffentlichen Handlungen dahin, ſie theils in dieſer Lauterkeit gegen die Anmaaßungen der Königlichen Partey zu behaupten, theils ſie wieder dahin zurückzubringen. Freylich liebte er wohl darin, um mich ſo auszudrücken, die demokratiſchen Beſtandtheile am meiſten, und ſuchte dieſe am meiſten hervorzuheben und geltend zu machen; er war insbeſondre Vertheidiger der Rechte des Volks. Für die letztern mag er ſich von den bürgerlichen Unruhen während der Cromwellſchen Periode wohlthätigere Wirkungen verſprochen haben, die aber durch Cromwell's Protectorat vereitelt wurden; und daher der Haß, den er gegen Cromwell hegte, ſo wie der Haß gegen die Partey Carl's II., in der er nur Unterdrücker der Freyheit ſeines Vaterlandes zu erkennen glaubte. Bey

 dem

dem allen aber war es ihm doch auch zuverläſſig nicht darum zu thun, die Engliſche Conſtitution in eine reine Demokratie zu verwandeln; ſondern er wollte nur die Miſchung monarchiſcher, ariſtokratiſcher, und demokratiſcher Gewalt im State in ein ſolches Verhältniß bringen, daß ein völliges Gleichgewicht derſelben entſtände, wovon eine glückliche Regierung des Engliſchen Volks die nothwendige Folge seyn müßte, bey allen Schwächen und Laſtern, die künftig etwa die Engliſchen Könige, oder ihre Miniſter und Lieblinge, perſönlich haben möchten.

Ueber den Antheil, welchen er dem Könige, und dem Adel und der höhern Geiſtlichkeit als den Ariſtocraten, an der Statsgewalt überhaupt beylegte, komt in ſeinem Werke gar nichts vor. Das Werk ſollte auch eigentlich nicht eine Theorie oder Kritik der Engliſchen Conſtitution; ſondern eine Widerlegung des unbedingten Monarchismus ſeyn. Daher iſt darin faſt einzig von den Rechten des Volks gegen den Regenten die Rede, mit Anwendung auf die Freyheiten und Privilegien der Engliſchen Nation. Vielleicht daß in den folgenden Abſchnitten, die Sydney nicht ausgearbeitet hat, er ſich auch über jene Puncte eben ſo unbefangen verbreitet hätte, wie er ſich über dieſe verbreitet, und wodurch er bey den neuern Politikern ſich den Verdacht leidenſchaftlicher Einſeitigkeit zugezogen hat. Sydney muß ſich doch noch die Aufhellung mancher anderer Materien vorbehalten haben, da er in ſeiner Apologie dem ganzen Werke einen ſo großen Umfang beylegt, daß er davon verſichert, er würde es erſt in mehr Jahren, und wahrſcheinlich gar nicht haben vollenden können.

Wie

Wie dem auch ſeyn mag, ſeine wahre Denkart über die beſte republicaniſche Regierungsform hat Sydney in einem Abſchnitte dargelegt, wo er den Satz ausführt: Die beſten Statsverfaſſungen in der Welt ſeyen von jeher aus Monarchie, Ariſtokratie, und Demokratie zuſammengeſetzt geweſen. Er beruft ſich dabey auf die Geſchichte mehrer republicaniſchen Staten ſowohl des Alterthums als der neueren Geſchichte, wiewohl doch dieſe Beyſpiele nicht alle mit gleichem Glücke von ihm gewählt ſind, und auch gegen diejenigen, die den obigen Satz zu beſtätigen ſcheinen, oder wirklich beſtätigen, von der Gegenpartey Manches eingewandt werden könte *). Deutſchland, ſagt Sydney, wird noch itzt regiert von einem Kayſer, von Fürſten in ihren verſchiedenen Bezirken, von Städten, die ihre eigene Obrigkeit haben, durch Reichsverſammlungen, auf denen die geſamte Gewalt der Nation beruht, und an denen der Kayſer, die Fürſten, die Reichsritter und die Städte entweder perſönlich oder durch Abgeordnete Theil nehmen. Wenn alſo Sydney die deutſche Reichsverfaſſung, die freylich auch eine Miſchung aus Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie iſt, als eine der beſten Statsverfaſſungen darſtellt; ſo dürfte es unter den Royaliſten, beſonders unſerer Zeit, Kenner derſelben geben, die das Beyſpiel gegen ihn benutzten, und zwar vielleicht mit ihrem vollen Rechte. Alle Nordiſche Nationen, die nach der Auflöſung des Römiſchen Reichs die beſten Provinzen in Beſitz genommen hatten, aus welchen es beſtand, lebten unter der Regierungsform, die man gewöhnlich die Gothis-

*) *Sydney* Diſcourſes on government ch. II. ſ. 16. p. 131.

thiſche nennt (dem Lehnsſyſteme). Sie hatten Könige, Adel, Gemeine, Reichsverſammlungen, Ständeverſammlungen, Landtage, Cortes und Parlamenter, bey denen die höchſte Gewalt der Nationen ſich befand, und durch welche dieſe ausgeübt wurde. Derſelbe Fall fand ſtatt in Ungarn, Böhmen, Schweden, Dänemark und Polen; und wenn ſich die innern politiſchen Verhältniſſe dieſer Länder binnen wenig Jahren änderten; ſo müßte man beſſere Beweiſe haben, daß die Nationen durch die Veränderungen gewonnen hätten, als ihre neuere Geſchichte darbietet, um an einen ſolchen Gewinn zu glauben.

Einige Nationen, denen der Titel **König** verhaßt war, gaben die Gewalt, wie ſie die Könige in andern Ländern genoſſen, einer oder mehreren obrigkeitlichen Perſonen, entweder auf gewiſſe Zeit beſchränkt, oder auf Zeitlebens, wie es ihnen gut dünkte. Andere behielten den Königstitel bey; machten aber dieſe Würde bloß electiv. Bey ihren Königswahlen nahmen ſie denn entweder vorzüglich auf Ein Geſchlecht Rückſicht, ſo lange daſſelbe dauerte; oder ſie achteten bloß auf die perſönliche Tauglichkeit zur Regentſchaft, und behielten ſich die Freyheit vor, zu wählen, wen ſie wollten. Einige Völker gaben zu, daß die Krone erblich wurde; aber ſie beſchränkten die königliche Gewalt, und ſetzten Beamte an, die über das Verfahren der Könige wachen und Sorge tragen mußten, daß die Geſetze nicht übertreten würden. Von der Art waren die **Ephoren** der Spartaner, die Majores domus und hernach der **Connetable** in Frankreich, die **Juſtizia** in Arragonien; der **Reichshofmeiſter** in Dänemark, der **High Steward** in England. Bey allen dieſen Völkern wurden auch

Natio-

Nationalverſammlungen gehalten unter mancherley Namen, die die Gewalt der ganzen Nation in ſich vereinigten. Einige Völker ſind lange bey derſelben Statsform geblieben; und von einigen kann man ſagen, daß ſie dieſelbe mehr Jahrhunderte hindurch beybehielten, ſo lange ſie unabhängig exiſtirten. Andere, welche anfangs die monarchiſche Form gewählt hatten, änderten ſie aus Erbitterung gegen ihre Könige, wie die Römer aufgebracht durch die Grauſamkeiten des Tarquin. Mehrere griechiſche Völkerſchaften, wie die Athener, Sicyonier, Argiver, Korinthier, Thebaner, Latiner, machten das Experiment mit der monarchiſchen Regierungsform gar nicht, und ließen es nicht zu Extremitäten damit kommen; ſie errichteten gleich Statsverfaſſungen, ſo wie ſie dieſelben ihren Verhältniſſen am angemeſſenſten glaubten; und beugten dadurch den Uebeln vor, welche gewöhnlich Nationen betreffen, wenn ihre Könige in Tyrannen ausarten, oder ſie in Kriege verwickeln, wodurch alles verloren, aber nichts gewonnen werden kann, was nicht ſchon vorher der Nation gehörte. Die Römer nahmen dieſe heilſame Richtung nicht. Die Wurzel des Uebels ſchoß unter ihnen auf, ehe ſie es bemerkten oder ihr entgegen arbeiteten, und nachdem die Wirkungen des Stolzes, des Geizes, der Grauſamkeit und Wohlluſt zu einer ſolchen Höhe geſtiegen waren, daß ſie unerträglich wurden; konten ſie ſich dennoch nicht von der Urſache derſelben befreyen ohne einen Krieg. Statt daß bey andern Gelegenheiten die Siege, welche ſie erfochten, ihre Macht, ihr Gebiet und ihren Ruhm erweiterten; ſo beſtand die einzige Belohnung ihrer Tapferkeit in jenem Kriege darin, daß ſie eines Uebels entledigt wurden, welches ſie unbemerkt unter ſich hatten gedeihen laſſen. Indeſſen

war doch dieſer Sieg noch immer ſchätzbar. Wären ſie überwältigt, ſo würde ihr Zuſtand unter dem Sieger Tarquin noch weit unerträglicher geworden ſeyn, als wenn ſie in die Gewalt des Pyrrhus oder Hannibal gerathen wären, und auch all ihr folgendes Glück war eine Frucht ihrer wieder eroberten Freyheit. Viel beſſer würde es gleichwohl für ſie geweſen ſeyn, wenn ſie die Statsform nach dem Tode eines ihrer guten Könige umgeändert hätten; ſtatt in die Nothwendigkeit geſetzt zu werden, ihr Leben gegen einen abſcheulichen Tyrannen zu vertheidigen.

Es iſt alſo immer eine republicaniſche Miſchung, welche, wie die Geſchichte beweiſt, die beſten Statsformen bildete, unter denen die Völker am glücklichſten lebten. Es komt denn Alles auf die Art der Miſchung an. Gegen eine unbedingte Monarchie proteſtirte Sydney ſchlechthin. Er empfahl aber auch keine unbedingte Demokratie.

* * *

Aehnliche politiſche Grundſätze und faſt ein ähnliches Schickſal theilte mit dem Sydney einer ſeiner Zeitgenoſſen, James Harrington; nur daß er ungleich weniger perſönlichen Muth und Energie beſaß, als jener, und weniger unmittelbar in die Statsgeſchäffte und Statsverhältniſſe verflochten war. Das Geſchlecht, aus welchem er abſtammte, war eines der älteſten und edelſten. Er wurde gebohren im J. 1611 in Rutlandſhire, und gab ſchon in ſeiner frühen Kindheit große Hoffnungen, denen er auch in reifern Jahren völlig entſprach. Im J. 1629 kam er in das Dreyeinigkeitscollegium zu Oxford, und wurde Zögling eines ſehr vernünftigen und

und einſichtsvollen Mannes, des Dr. Chilling-worth, eines eifrigen Widerſachers der Papiſten, zu denen er ſelbſt vordem gehört hatte. Außer anderen wiſſenſchaftlichen Beſchäfftigungen ſtudirte H. hier mehr ausländiſche neuere Sprachen, um ſich zu einer Reiſe durch die cultivirteſten Staten Europa's vorzubereiten.

Die erſte Ausflucht Harrington's war nach Holland, einen Stat, der damals eine hohe kriegeriſche Stimmung hatte, und im Genuſſe republicaniſcher Freyheit nach abgeworſenem Joche der Spanier aufblühte. Hier war es, wo er zuerſt anfieng, Statsrecht und Politik zu beſondern Gegenſtänden ſeiner Betrachtung zu machen. Wenigſtens hat er in der Folge öfter geäußert, daß, bevor er England verlaſſen, er nicht mehr von Monarchie, Anarchie, Ariſtokratie, Demokratie, Oligarchie, gewußt habe, als von den fremden Wörtern, deren Bedeutung er erſt aus ſeinem Wörterbuche lernte. Er nahm auch auf einige Monate militäriſche Dienſte, und hatte während ſeines Aufenthalts im Haag Gelegenheit, ſich durch den Zutritt an zwey Höfen weiter auszubilden, dem Oraniſchen, und dem Hofe der Königinn von Böhmen, der Tochter Königs Jacob I. von England, die ſich nach Holland geflüchtet hatte, da ihr Gemahl von ſeinem Schwiegervater verlaſſen, von dem Könige von Spanien verrathen, und von dem Kayſer aller ſeiner Länder beraubt war. Dieſe letztere vortreffliche Fürſtin nahm ihn mit beſondrer Gunſt auf aus Rückſicht auf ſeinen Oheim, den Lord Harrington, der ihr Erzieher geweſen war. Ihr Gemahl, der Kuhrfürſt von der Pfalz, verband ihn ſogar näher mit ſich, nahm ihn mit zum Begleiter auf einer Reiſe nach

Dä-

Dänemark, und übertrug ihm vorzüglich nach der Rückkehr die Direction ſeiner Angelegenheiten in England. Die Freundſchaft, deren Harrington von jener unglücklichen Dame gewürdigt wurde, kann ein um ſo vortheilhafteres Zeugniß für ihn ſeyn, je mehr Talente, Bildung und liebenswürdige Eigenſchaften ſie in ſich vereinigte, wie ſchon die Briefe des Des Cartes an ſie beweiſen.

So viele Reize auch den Harrington an Holland feſſelten, ſo konten ſie ihn doch nicht abhalten, ſeinen entworfenen größeren Reiſeplan auszuführen. Er begab ſich durch Flandern nach Frankreich, und hatte auch hier die Verfaſſung des Landes und die Wirkungen derſelben zu ſeinem vornehmſten Augenmerke. Wie genau er beobachtet und geforſcht habe, davon enthalten ſeine Schriften die auffallendſten Beweiſe. Aus Frankreich reiſte er nach Italien, wo er gerade zur Zeit der Feyer des Jubiläums eintraf. Er bewunderte hier die Geſchicklichkeit, womit der Päbſtliche Hof die ſtrenge Herrſchaft über einen ſo großen Theil der Welt behaupte, und wie es möglich ſey, daß die lächerlichen Poſſen dieſes religiöſen Heydenthums ſonſt vernünftige Menſchen um Sinne und Verſtand, und um ihr Geld, bringen könten. Die wenige Achtung ausgenommen, die er gegen die Wunder hatte, welche nach dem Vorgeben der Geiſtlichen täglich in ihren Kirchen geſchehen ſollten, betrug er ſich indeß mit Klugheit, und ohne Anſtoß zu geben. Einſt ſah er mit mehr andern Proteſtanten am Weihnachtsfeſte der Ceremonie zu, wo der Pabſt Wachskerzen conſecrirte, aber nur denen eine dieſer Kerzen gab, die den großen Zeh des heiligen Vaters, welcher ihnen zu dieſem Zwecke hingehalten wurde, küß-

ten.

ten. Harrington hätte gerne eine dieſer Kerzen gehabt, konte ſich jedoch nicht zu der Attention gegen den groſsen Zeh des Pabſtes entſchlieſsen. Seine Freunde, minder ſcrupulös in dem Stücke, küſsten denſelben, und beſchwerten ſich nach der Rückkunft in's Vaterland bey dem Könige über Harrington's Eigenſinn, womit er dem Pabſte eine ihm gebührende Achtung verſagt habe. Auch der König meynte, daſs Harrington wohl hätte den Zeh küſſen können, ſofern der Pabſt auch als weltlicher Regent zu betrachten ſey. Allein Harrington antwortete: Seitdem er die Ehre gehabt habe, Sr. Majeſtät Hand zu küſſen, halte er es unter ſeiner Würde, ſich zum Fuſskuſs irgend eines andern Fürſten herabzulaſſen. Dem Könige gefiel die Antwort, und ſie ward die erſte Veranlaſſung, daſs Harrington im Königlichen Dienſte angeſtellt wurde.

Unter allen Städten Italiens zog er Venedig den übrigen vor. Auch die Statsverfaſſung der Venetianer ſchien ihm die vollkommenſte zu ſeyn. Er hielt ſie für unwandelbar durch äuſsere oder innere Urſachen, und meynte ſogar, ſie könne nur mit dem Menſchengeſchlechte aufhören, von welchem Vorurtheile ſich häufige Spuren in ſeinen Schriften finden. Sein Hauptſtudium in Italien und der Italieniſchen Literatur insbeſondre war ebenfalls auf die Politick gerichtet.

Nach ſeiner Zurückkunft in England, da er ſeine Eltern ſchon vor ſeiner Abreiſe verloren hatte, intereſſirte er ſich zunächſt für die Erziehung ſeiner Geſchwiſter. Sein Bruder Wilhelm Harrington ward ein Kaufmann, und gelangte in dieſem Berufe zu groſsem Vermögen. Dieſer war ein guter Architect,

tect, und wurde durch ſeine ſinnreichen Erfindungen ſo berühmt, daß ihn die Königliche Societät der Wiſſenſchaften zu London zu ihrem Mitgliede aufnahm. Auch für ſeine übrigen Brüder und Schweſtern ſorgte er mit der liberalſten Zärtlichkeit.

Der natürliche Hang Harrington's zu literariſchen Studien hinderte ihn, ein öffentliches Amt zu ſuchen. Aber im J. 1646, da er aus Neugierde die Commiſſarien begleitete, welche das Parlament befehligt hatte, den König Carl I. von Newcaſtle näher nach London zu bringen, ward er von einigen derſelben dem Könige zur Aufwartung zugegeben, als eine Perſon, die dieſem bereits bekant war, und mit keiner Partey oder Faction in Verbindung ſtand. Der König billigte die Wahl; allein Harrington trat das Amt eines Königlichen Kammerherrn nicht eher an, als bis ihm jener ſelbſt ausdrücklich dazu Befehl ertheilte. An ſeiner Geſellſchaft und Unterhaltung fand der König ſehr großes Vergnügen; er überſetzte auf deſſen Befehl Sanderſon's Buch von der Verbindlichkeit des Eides in's Engliſche; wiewohl Andere dieſe Ueberſetzung für eine Arbeit des Königs ſelbſt ausgeben, welche dieſer nur dem Harrington gezeigt habe. Der letztere diente überhaupt dem Könige mit unverbrüchlicher Treue, ohne etwas zu thun, was mit der Freyheit ſeines Vaterlandes unverträglich geweſen wäre. Seinen Einfluß im Parlamente benutzte er für ſeine Freunde nur, wo die Angelegenheiten zur Zufriedenheit aller Parteyen entſchieden werden konten. Nach dem Zeugniſſe eines gleichzeitigen Geſchichtſchreibers unterredete ſich der König oft mit ihm über Statsverfaſſungen; wenn aber die Rede auf Republiken kam, wurde das Geſpräch

ſprach dem Könige unangenehm und gewöhnlich von ihm abgebrochen. Es gereicht dem Harrington zum beſondern Ruhm, daß der König ihm als einem Manne von republicaniſchen Grundſätzen traute, und daß jener Freymüthigkeit und Wahrheitsliebe genug hatte, dieſe Grundſätze dem Könige zu äußern.

Nachdem man den König, der einige Zeit auf der Inſel Wight gefangen gehalten worden war, von dort nach Hurſtcaſtle in Hampſhire gebracht hatte, wurde Harrington mit Gewalt aus dem Dienſte desſelben entfernt, weil er einige Rechte des Königs gegen die Commiſſarien des Parlaments zu Newport vertheidigte. Er empfieng indeſſen auch in der Folge, wenn er den König zufällig ſah, Beweiſe von der Zuneigung desſelben, unter welchen der merkwürdigſte und rührendſte iſt, daß er ihn auf das Schaffott begleiten durfte.

Nach dem Tode des Königs bemerkte man, daß er ſich viel in ſeiner Bibliothek aufhielt und eingezogener als gewöhnlich lebte, was ſeine Freunde lange Zeit hindurch ſich aus Melancholie oder Misvergnügen bey ihm erklärten. Als er endlich ihrer Zudringlichkeit, womit ſie ihn zu einer Aenderung dieſer Lebensart antrieben, müde wurde, fand er für gut, ihnen ihren Irrthum zu benehmen, und zeigte ihnen ſeine Oceana in der Handſchrift. Er äußerte ſich zugleich über ſeine Liebe zu den politiſchen Studien, und ſuchte ihnen bemerklich zu machen, daß Statsverfaſſungen nicht ſo willkührliche und zufällige Einrichtungen wären, wie man ſich gewöhnlich einbilde; indem es in der menſchlichen Geſellſchaft eben ſowohl natürliche Urſachen gebe, die ihre nothwendigen Wirkungen hervorbringen müßten, wie auf der Erde oder in der Luft; daß die damaligen

ligen bürgerlichen Unruhen gar nicht bloß der Zügel-
loſigkeit einer Faction, oder der ſchlechten Regierung
des Regenten, oder der Dummheit und Halsſtarrig-
keit des Pöbels, ſondern einer totalen Veränderung
im Verhältniſſe des Vermögens zuzuſchreiben ſeyen,
die ſchon ſeit Heinrich VII. die größte Ungleichheit
zwiſchen den Gemeinen und dem Könige, und Adel
hervorgebracht habe, und täglich noch immer mehr
hervorbringe. Harrington billigte deßwegen eben
ſo wenig die Eingriffe, welche der König in die Geſetze
gethan habe, als die Grauſamkeit, die eine Faction
gegen den König verübt hatte. Er wollte in ſei-
ner Oceana zeigen, daß ſo lange die Urſachen der
bürgerlichen Unruhen dieſelben blieben, auch unver-
meidlich dieſelben Wirkungen bleiben müßten; weil
einerſeits ein König immer nach dem Beyſpiele ſeiner
Vorgänger würde regieren wollen, die zu einer Zeit
lebten, da der größte Theil des Nationalvermögens in
ihren Händen war, und ſie folglich über Geld und
Menſchen am meiſten diſponiren konten; andererſeits
das Volk immer dafür ſtreiten würde, das erworbene
Eigenthum, in deſſen Beſitze es ſey, zu bewahren,
ſeine Privilegien zu vermehren, und die Grundlage
ſeiner Freyheit zu erweitern, ſo oft es nur in Strei-
tigkeiten dieſer Art einiges Glück habe, wie es doch
gemeiniglich zu haben pflege. Harrington geſtand,
daß ſein vornehmſtes Beſtreben geweſen ſey, eine Me-
thode ausfindig zu machen, wie dieſen Uebeln vorzu-
beugen ſey, oder wenigſtens die beſten Gegenmittel zu
entdecken, wenn ſie ausbrechen ſollten. So lange in-
zwiſchen das Gleichgewicht des Stats ſo wenig geſi-
chert ſey, meynte er, werde kein König ſich jemals
ſo benehmen, daß er durch ſein Verhalten die Liebe
des Volks gewönne, und wenn auch ein guter König

die

die Angelegenheiten des Stats, ſo lange er lebte, auf eine erträgliche Art leitete, würde dies doch noch kein Beweis für die Güte der Statsverfaſſung ſeyn; indem unter einem minder klugen Regenten dieſelbe wieder zertrümmert werden würde, und nur die Ordnung eines gut eingerichteten Stats ſchlechte Menſchen tugendhaft, und die Thoren zu weiſen Bürgern machte.

Daß die Güte und Dauer einer Statseinrichtung von dem Gleichgewichte des Vermögens der Unterthanen abhängt, die Statsgewalt mag in Einer Hand, oder in wenigen, oder vielen Händen ſeyn: Dieſe lehrreiche Entdeckung machte Harrington zuerſt, und ſie iſt verdienſtlich; denn eine Menge Irrthümer ſind von ältern politiſchen Schriftſtellern begangen worden, weil ſie dieſe ſimple Wahrheit, die eine von den Grundwahrheiten der Politik iſt, nicht einſahen.

Die Herausgabe des politiſchen Werks des Harrington fand jedoch große Schwierigkeiten, weil mehrere übrigens einander entgegengeſetzte Parteyen ſich gegen ihn vereinigten, keine aber mehr, als diejenige, welche einer republicaniſchen Verfaſſung geneigt zu ſeyn vorgab, unter welchem täuſchenden Schilde die ſchnödeſte Tyranney des Oliver Cromwell verborgen wurde; während Harrington alles in ſeinem Werke aufbot, wie Paulus zu Athen, dem Volke den Götzen kentlich zu machen, welchen es unwiſſend anbetete. Indem er zeigte, daß auch eine Republik eine Statsverfaſſung nach Geſetzen ſey, und nicht eine Herrſchaft des Schwerdts, deckte er die grauſame Statsverwaltung des Protectors durch ſeine Baſcha's und Intendanten auf, und ſetzte dadurch ihn und ſeinen Anhang in nicht geringe Gefahr.

Die Königliche Partey beſchuldigte ihn dagegen der Undankbarkeit gegen das Andenken des hingerichteten Königs, und zog die Alleinherrſchaft ſogar eines Uſurpators einer auf's beſte eingerichteten Republik vor. Der letztern antwortete Harrington, er habe genug gethan, indem er ſeine Theorie des Statsrechts nicht bekant gemacht habe, ſo lange der König am Leben geweſen ſey. Aber nach der gänzlichen Auflöſung der Monarchie, da die Nation in einem Zuſtande der Anarchie ſich befinde, oder, was noch ſchlimmer ſey, unter einem grauſamen Uſurpator ſeufze, ſtehe es ihm nicht nur frey, ſondern er ſey ſogar als ein guter Bürger verpflichtet, ſeinen Landsleuten eine hülfreiche Hand zu bieten, und ihnen ein ſolches Muſter einer Statsverfaſſung vorzulegen, wie er es ihrer Ruhe, ihrem Reichthume, und ihrer Macht am angemeſſenſten halte. Der Adel habe vorzüglich Urſache mit ihm zufrieden zu ſeyn; denn wenn ſein Plan einer Statsverfaſſung für Großbritannien gebilligt und realiſirt würde, ſo würde jener gleiche Privilegien mit den übrigen Bürgern genießen, und von ſeiner gegenwärtigen Unterdrückung befreyt werden. In einer wohl conſtituirten Republik könne kein Unterſchied der Parteyen ſeyn, da hier der Weg zu höhern Statsämtern allen Perſonen von Verdienſt offen, und kein rechtlicher Mann davon ausgeſchloſſen ſey. Sollte aber wieder ein König eingeſetzt werden, ſo würde es auch dieſem lehrreich ſeyn, zu erfahren, was und mit wem er zu thun habe, um die Fehler ſeines Vorgängers entweder zu vermeiden oder zu verbeſſern, da Harrington's ſtatsrechtliche Theorie ſich eben ſowohl auf eine durch Geſetze regulirte Monarchie, als auf eine Demokratie oder eine andere republicaniſche Statsform anwenden laſſe. Harrington pflegte

bey

bey ſolchen Veranlaſſungen noch eine andere Urſache anzuführen, die ihn zu ſeinem Entwurfe der beſten Statsverfaſſung bewogen habe: daß wenn es jemals das Schickſal der Britiſchen Nation mit ſich bringen ſollte, von einem barbariſchen Volke, wie ehemals Italien, überwältigt zu werden, oder daß ſeine Statsverfaſſung durch die Wuth irgend eines unbarmherzigen Eroberers vernichtet würde, ſie alsdenn nicht in die Verlegenheit geriethe, erſt eine neue Statsverfaſſung erfinden zu müſſen, da doch wenige Völker in einer zufälligen Wahl ſo glücklich ſeyn möchten, wie die Venetianer geweſen ſeyen.

Der Druck des Harringtonſchen Werkes war ſchon angefangen, als dies einigen Höflingen bekant wurde. Man verſcheuchte erſt das Manuſcript aus einer Druckerey in die andere, bis ſich die herrſchende Partey desſelben ganz bemächtigte, und es nach Whitehall brachte. Alle Sollicitationen des Verfaſſers, um ſein Manuſcript zurück zu bekommen, waren vergeblich. Endlich wandte ſich Harrington an Cromwell's Lieblingstochter, Lady Claypole, eine im hohem Grade gebildete, gutmüthige, liebenswürdige Frau. Er traf in ihrem Vorzimmer einige andere zu ihrem Gefolge gehörige Damen an, zugleich mit ihrer kleinen dreyjährigen Tochter. Harrington fieng mit dieſem Kinde an zu tändeln, nahm es auf den Arm, und ſetzte es, da die Mutter in's Zimmer trat, vor derſelben nieder mit den Worten: "Sie kommen noch gerade zur rechten Zeit, Madame, ſonſt hätte ich dieſe kleine niedliche Lady geſtohlen." — "Geſtohlen?" antwortete die Mutter, "was wollten Sie mit ihr machen? ſie iſt noch zu klein, um Ihre Frau zu werden" — "Madame", erwiederte Harring-

rington, "die Reize der kleinen Lady ſichern ihr eine wichtigere Eroberung; aber ich muß auch bekennen, nicht Liebe, ſondern Rache würde mich bewogen haben, den Diebſtahl zu begehen. — "Nun, was habe ich Ihnen denn gethan", fragte die Mutter, "daß Sie mir mein Kind hätten ſtehlen wollen?" — "Gar nichts," ſagte Harrington; "aber ich hätte Sie dadurch nöthigen wollen, ſich für mich bey Ihrem Vater zu verwenden, daß er mir die Gerechtigkeit wiederfahren ließe, und mir mein Kind wiedergäbe, das Er geſtohlen hat." — Die Mutter fand dies unmöglich, da ihr Vater ſelbſt eigene Kinder genug habe; bis Harrington ihr das Bild erklärte: das Kind ſey ein Product ſeines Geiſtes, welches man dem Protector in einem falſchen Lichte vorgeſtellt habe, und das deßwegen auf Befehl desſelben aus der Druckerey weggenommen ſey. Sie verſprach hierauf ſogleich, ſein Anliegen bey ihrem Vater vorzubringen und zu unterſtützen, falls das Werk nichts enthalte, was der Regierung ihres Vaters zum Präjudiz gereichen könte. Er erwiederte: es ſey nichts weiter, als eine Art von politiſchem Romane, ſo weit von allem Hochverrathe gegen ihren Vater entfernt, daß er ſie vielmehr bitte, dieſem zugleich zu eröffnen, wie er willens ſey, ihm ſelbſt das Werk zu dediciren, ſo wie er auch ihr einen der erſten Abdrücke verſprach. Die Verwendung der Lady Claypole hatte ſofort die gute Wirkung, daß er ſein Manuſcript zurück bekam, und der Abrede gemäß ward es nach vollendetem Drucke dem Cromwell dedicirt *). Die-

ſer

*) The *Oceana* and other works of *James Harrington* Eſq., collected, methodiz'd and review'd, with an exact account of his life prefix'd by *John Toland*. To which

is

ſer, nachdem er es geleſen hatte, bemerkte die Tenz denz desſelben ſehr bald; äußerte aber, daß er eben nicht beſorgt ſey, durch ein paar Bogen Papier zu verlieren, was er mit dem Schwerdte gewonnen habe. Er fügte zugleich in ſeinem gewöhnlichen cant hinzu, daß er die unbedingte Monarchie eben ſo wenig billige, als Andere; er ſey gezwungen worden, die Regentſchaft (das Amt eines High Conſtable) zu übernehmen, um den Frieden unter den verſchiedenen Parteyen ſeiner Nation wieder herzuſtellen und zu erhalten, die, ſich ſelbſt überlaſſen, niemals ſich zu einer beſtimmten Statsform vereinigt, und ihre Kräfte nur gebraucht haben würden, einander gegenſeitig aufzureiben.

Nichts konte beſſer die Verſtellung **Cromwell's** ausdrücken, als dieſes Urtheil, welches er über **Harrington's** Werk fällte. Dieſer hatte gerade darzuthun geſucht, daß ein Stat nur von einem einzigen Geſetzgeber auf's beſte und vollkommenſte eingerichtet werden könne, wenn er anders ſelbſt Erfindungskraft genug habe, oder ihm von Andern ein gutes Muſter vorgelegt werde, da es in ſeiner Gewalt ſtehe, die Statsverfaſſung auf einmal und ganz ins Werk zu ſetzen; anſtatt daß eine zahlreiche Verſamlung von Geſetzgebern beſſer eine Statsverfaſſung **beurtheilen**, als **erfinden** könne, und erſt mehr Zeitalter darüber verſtößen, ehe ſie die Maſchine in den Gang zu bringen vermöchte, wobey denn noch immer Gefahr

is added an Appendix, containing all the political tracts wrote by this author, omitted in Mr. *Toland's* edition. London 1737. fol. Dieſe Ausgabe habe ich gebraucht. Die erſte Ausgabe der Oceana erſchien zu London 1656.

fahr ſey, daß ſie nie in den Gang käme, ſondern wieder zertrümmert würde. Die weiſeſten Verſammlungen von Geſetzgebern, wenn ſie eine Statsverfaſſung zu verbeſſern oder zu entwerfen hatten, pflegten ſich daher auf Einen Geſetzgeber zu ſtützen, deſſen Modell einer Statsverfaſſung ſie nach Gründen prüfen konten, wenn ſie auch nicht im Stande waren, eines zu erfinden; ſo wie Muſiker in einem Concerte mit Andern gemeinſchaftlich ſpielen, und über eine ihnen vorgelegte Muſik urtheilen können, ob ſie gleich nie die Muſik würden haben gemeinſchaftlich componiren, oder wenigſtens darin eben ſo glücklich ſeyn können, wie es Einer konte. Hätte Cromwell alſo die Abſicht gehabt, die er zu haben vorſpiegelte, ſo hatte wohl Niemand eine ſo gute Gelegenheit, die Mängel der alten Engliſchen Statsverfaſſung zu verbeſſern, oder eine ganz neue einzurichten, nach dem Plane der Oceana, oder nach einem andern. Dadurch würde er ein wahrer Wohlthäter ſeines Vaterlandes geworden ſeyn, ſeine Sicherheit größer, und ſeinen Ruhm glänzender und dauernder gemacht haben, als aller Pomp und ſeine durch ſchlechte Mittel erworbene Größe ſeyn konten. Statt deſſen lebte er in beſtändiger Furcht vor denen, die er unterjocht, und ſtarb mit dem Andenken einer ungeheuren Verrätherey gebrandmarkt, die er an ſeinem Vaterlande begangen, das ihm die Sorge für die politiſche Freyheit anvertraut hatte. Von dem Inhalte und Zwecke des Harringtonſchen Werkes ſelbſt werde ich hernach noch genauer reden. Hier will ich nur bemerken, daß es auf die Maximen Cromwell's und die Verfaſſung und Regierung von Großbritannien ohne allen Einfluß blieb.

Harrington, der gar nicht in das politiſche Intereſſe der Parteyen verflochten war, welche die

Wiedereinſetzung Carl's II. in ſeine Rechte begün-ſtigten, oder zu vereiteln ſuchten, fuhr fort ruhig als Privatmann zu leben. So eingezogen ſein Leben war in Beziehung auf öffentliche Statsgeſchäffte, ſo war es doch nicht ungeſellig, und mehrere ſuchten und be-nutzten ſeinen Umgang, um ſeine politiſche Meynung über dieſe und jene öffentliche Angelegenheiten zu er-fahren. Unter dieſen ſeinen Bekanten war auch ein eifriger Royaliſt, der ihn einſt bat, eine Inſtruction für den König über gewiſſe Puncte aufzuſetzen, welche dieſer zur Zufriedenheit des Volks und zu ſeiner eigenen Sicherheit befolgen könte. Er gewährte die Bitte, und unterzeichnete den von ihm verfaß-ten Aufſatz eigenhändig. Aber die Höflinge fanden die Inſtruction ihren ſelbſtſüchtigen Zwecken ſo wenig entſprechend, und beſonders einem der erſten Miniſter ward Harrington dadurch ſo verdächtig, daß die-ſer Aufſatz der Grund zu ſeinem nachherigen Unglücke wurde. Auf Befehl des Königs ward er im J. 1661 verhaftet, und wegen angeblicher hochverrätheriſcher Anſchläge in den Tower geſetzt. Seine Papiere, un-ter denen ſich namentlich eine Sammlung politiſcher Aphorismen befand, wurden nach Whitehall ge-bracht. Die Verhandlung ſeines Criminalprozeſſes kann um ſo ſicherer beurtheilt werden, da H. Gelegen-heit hatte, das Verhör ſchriftlich aufzuſetzen und ſeinen Geſchwiſtern zuzuſchicken, die es durch den Druck bekant machen ließen, was bis dahin noch nicht geſchehen war, und deſſen Publicität zwar vermuthlich die Perſonen, die ſein Verderben beſchloſſen hatten, beſtimt haben mag, anders zu verfahren, als ſie ſonſt verfahren haben würden, aber doch den Harrington nicht ganz ſeinem traurigen Looſe entziehen konte.

Man beſchuldigte ihn einer Theilnahme an einer Verſchwörung gegen die Königliche Regierung, ohne einen einzigen Umſtand der Beſchuldigung beweiſen zu können, und wegen ſeiner politiſchen Schriften vertheidigte er ſich ſo gründlich, daß die Richter auch von dieſen keinen Vorwand zu ſeiner Verurtheilung hernehmen konten. Ungeachtet aber ſeine gänzliche Schuldloſigkeit offenbar war, wurde er doch immer in einem engen Gefängniſſe behalten. Man wiederholte die Angabe einer von ihm mit ein und dreyßig anderen Perſonen unternommenen Verſchwörung, und erklärte die Ableugnung der Angabe aus einer boshaften Standhaftigkeit, nichts verrathen zu wollen; worin auch die Urſache zu ſuchen ſey, daß man keine rechtlich gültige Beweiſe gegen die angeblichen Verſchwörer führen könne.

Seine Geſchwiſter, die lange ſich vergeblich bemüht hatten, ihn im Gefängniſſe beſuchen zu dürfen, endlich aber die Erlaubniß dazu erhielten, verſchafften ihm durch eine Beſtechung des Auſſehers vom Tower eine leidlichere Behandlung, und übergaben auch in ſeinem und ihrem Namen Bittſchriften an den König um eine öffentliche gerichtliche Unterſuchung des ihm angeſchuldigten Verbrechens. Harrington wollte ſich auch in eben dieſer Abſicht, da jene Petitionen ohne Erfolg waren, an das Parlament wenden, konte aber keines der Mitglieder bewegen, ſeine Sache zu übernehmen. Plötzlich ward er auf ein Schiff gebracht, und nach einer kleinen Inſel (Nichols island), die größtentheils aus einem nackten Felſen beſteht, Plymouth gegenüber, verbannt. Jedoch ward ihm gegen eine Bürgſchaft ſeines Bruders von 5000 Pf. Sterl. für die Sicherheit, daß er in der Gefangen-

ſchaft

ſchaft bleibe, der Aufenthalt in Plymouth geſtattet, wo ihn mehrere der angeſehenſten Perſonen mit Höflichkeit und Freundſchaft aufnahmen und behandelten. Allein theils Kummer über ſein unverdientes Schickſal, theils der Gebrauch der Guajakwurzel, die ihm ein Arzt gegen den Scharbok, woran er litt, angerathen hatte, wirkten ſo nachtheilig auf ihn, daß er wahnſinnig wurde. Itzt ward er frey gelaſſen, und von ſeinen Verwandten nach London geholt, wo ſich die Krankheit etwas beſſerte, aber nie ganz verlor. Auch die Zwiſchenzeiten des geſunden Zuſtandes waren doch nie ganz vom Irrereden und wunderlichen Phantaſieen frey. Er ſtarb zu London im J. 1677.

Das Werk des Harrington, dem er den Titel Oceana gab, iſt eine politiſche Allegorie nach dem damaligen Modegeſchmacke. Unter der Oceana wird England verſtanden, die größte und mächtigſte Inſel des Nordiſchen Oceans. Als Muſter ſcheint er die Platoniſche Dichtung von der Inſel Atlantis haben nachahmen wollen. Die handelnden Perſonen, die Oerter und Gegenſtände, werden mit allegoriſchen Namen bezeichnet. Alma iſt der Pallaſt von St. James, Emporium iſt London, Halcyonia die Themſe, Halo iſt Whitehall, Hiera Weſtmünſter, Marpeſia Schottland, Panopäa Ireland, Olphäus Megaletor iſt Cromwell, Morpheus König Jacob I, Leviathan iſt Hobbes u. w. Das Ganze des Werks beſteht erſtlich aus Präliminarien in drey Abſchnitten, von denen der letztere beſonders überſchrieben iſt: Die Verſammlung der Geſetzgeber; dann folgt der Entwurf einer Statsverfaſſung als der Hauptgegenſtand, und endlich ſind noch Corollarien angehängt.

Die

Die Präliminarien enthalten eine Unterſuchung über die Principien, den Urſprung und die Wirkungen aller Statsverfaſſungen, dieſe mögen nun monarchiſch, ariſtokratiſch oder demokratiſch ſeyn; über die verſchiedenen Ausartungen derſelben in Tyranney, Oligarchie und Anarchie, und die guten und ſchlechten Miſchungen, die aus ihnen hervorgehen. Der erſte Abſchnitt bezieht ſich ganz vorzüglich auf die alte Politik (antient prudence), wie ſie Harrington nennt, oder den Geiſt der Statsverfaſſung, der am meiſten in der Welt herſchte bis auf die Zeit des Julius Cäſar. Er verbreitet ſich auch über das Verhältniß des Landgebietes und des Geldes, über Krieg und Frieden, über Obrigkeiten und die richterliche Gewalt, über agrariſche Geſetze, über die Wahl der Magiſtratsperſonen, und zeigt die Vortheile und Nachtheile, die mit den verſchiedenen Zuſtänden, Verhältniſſen, und Einrichtungen dieſer verbunden ſind.

Der zweyte Abſchnit bezieht ſich auf die neuere Politik (modern prudence), oder den Geiſt der Statsregierung, der am meiſten in der Welt herſchend war ſeit dem Untergange der römiſchen Freyheit, beſonders den Geiſt des Lehnſyſtems, der mit der Ueberwältigung des römiſchen Reichs durch die barbariſchen nordiſchen Völker anhob. Harrington erörtert hier auch die frühere Geſchichte der Engliſchen Verfaſſung unter den Römern, Sachſen, Dänen und Normännern, bis die Fundamente derſelben vom Heinrich VII. untergraben, vom Heinrich VIII. heftig erſchüttert, und von Carl I. völlig zerſtört wurden. Auch die Entſtehung der verſchiedenen Stände in England, der verſchiedenen Claſſen und Grade des Adels, der Privilegien der Gemeinen, der richter-

ter-

terlichen Gewalt im Einzelnen, bemüht er ſich hier aufzuklären.

Dann folgt der dritte Abſchnitt, in welchem die Verſammlung der Geſetzgeber dargeſtellt wird. Da es ſeine Abſicht war, das Muſter einer vollkomnen Statsverfaſſung zu entwerfen, ſo hatte er, wie ich ſchon in ſeiner Lebensgeſchichte bemerkt habe, die berühmteſten ältern und neuern Politiker ſtudirt, um von ihren Rathſchlägen anzunehmen, was ihm heilſam oder ausführbar ſchien, dagegen alles zu vermeiden, was unausführbar oder verderblich ſeyn möchte. Es war dies unſtreitig das zweckmäßigſte Verfahren, das er beobachten konte, wenn er ſich ſo gut wie möglich unterrichten, und ſich die beſten Materialien zu ſeinem idealiſchen Statsgebäude verſchaffen wollte. Er konte dem Entwurfe desſelben auch nur dadurch eine günſtige Aufnahme bewirken, daß er große Autoritäten für ſich hatte; anſtatt daß man ſeine eigene Meynungen, wären ſie auch noch ſo richtig und in der Erfahrung gegründet geweſen, leicht als politiſche Träume und unausführbare Chimären verworfen haben würde. Er führt alſo unter erdichteten Namen neun Geſetzgeber ein, welche die verſchiedenen Hauptarten der Statsverfaſſung in ihren Perſonen vorſtellen und als vollkomne Kenner derſelben erſcheinen ſollen. Jene Statsverfaſſungen, die er allegoriſch perſonificirt, ſind, 1) Iſrael, 2) Athen, 3) Sparta, 4) Carthago, 5) die Achaeer, Aetolier und Lycier, 6) Rom, 7) Venedig, 8) die Schweizercantone, 9) Holland. Aus allem, was dieſe Verfaſſungen Vortreffliches haben, wozu denn noch Beyträge ſeiner eigenen Erfindung kamen, bildete er das Muſter der Oceana.

In

In der That verräth er hierbey eine für die damaligen Zeiten bewunderswürdige vertraute Bekantſchaft mit den Verfaſſungen und der Geſchichte jener Staten. Er zergliedert ihre Eigenthümlichkeiten, ihre Vorzüge und Mängel, und ſtellt unter ihnen ſelbſt intereſſante und lehrreiche Vergleichungen an. Auch die älteren und neueren Morgenländiſchen und Europäiſchen Monarchieen ſind nicht vergeſſen, ohne partenyiſche Vorliebe und ohne Eingenommenheit gegen ſie zu äußern.

Die Methode, welche Harrington bey der Darſtellung ſeines Entwurfes ſelbſt von der Statsverfaſſung der Oceana befolgt, iſt, daß er die Anordnungen oder Geſetze in eben ſo viel beſtimten Propoſitionen oder Theſen ausdrückt, und jedem derſelben einen erklärenden Diſcours beyfügt, welcher die Gründe der Nothwendigkeit und Nützlichkeit des Inſtituts oder Geſetzes erörtert; wobey er ganz die Art und Weiſe und den Ton der Britiſchen Parlamentsglieder nachahmt, wenn ſie eine Bill in Vorſchlag bringen, und dieſe in ihren Reden empfehlen. Da, wo eine Veranlaſſung dazu iſt, wird auch noch eine beſondre Rede von ihm hinzugefügt, als von dem Lord Archon, oder irgend einem andern der Geſetzgeber, über den in Frage ſeyenden Gegenſtand gehalten. Dieſe politiſchen Reden ſind zum Theile meiſterhaft, und verdienten auch noch von unſern heutigen Statsmännern und Geſetzgebern ſtudirt zu werden. Es iſt darin ein Reichthum der mannichfaltigſten und feinſten Bemerkungen über die erwähnten Statsverfaſſungen und ihre Wirkungen niedergelegt.

Die Corollarien, welche den Schluß des ganzen Werks ausmachen, enthalten noch Bemerkungen über ein-

einzelne Einrichtungen, die zur vollendeten Statsverfaſſung der Oceana gehören würden. Sie betreffen unter andern die herſchenden Religionen im State und die Sicherung der Gewiſſensfreyheit; ferner beſondere Modificationen der Regierungsverfaſſung für Schottland, Jreland, und andere zum Britiſchen Reiche gehörige Länder; auch für London und Weſtmünſter; Maximen zur Beförderung des Handels; zur Anordnung von Akademieen, und überhaupt zur zweckmäßigen Erziehung und Bildung der Jugend; zur Vervollkomnung der Marine u. a. Harrington hat ſich hier überdem auf manche andere unter den Politikern bis dahin und auch bis itzt ſtreitige Puncte eingelaſſen, z. B. inwiefern ein Unterſchied der Stände, eines Adels und der Gemeinen, in einer Demokratie ſtatt haben könne; wobey er das Vorurtheil widerlegt, daß alle Statsverfaſſungen auf gleiche Weiſe eingerichtet ſeyn müßten. Die Exiſtenz eines höhern Standes über die Gemeinen, alſo des Adels, ſcheint er in einer guten Statsverfaſſung ſogar für nothwendig zu halten. "Eine Armee," ſagt er, "kann eben ſo wenig bloß aus Soldaten ohne Offiziere, oder aus Offizieren ohne Soldaten beſtehn; als ein Stat, beſonders ein ſolcher, der der Vergrößerung fähig iſt, bloß aus Gemeinen ohne Adel, oder aus Adel ohne Gemeinen beſtehen kann." Dieſes Gleichniß iſt indeß ſehr unpaſſend. Der Adel hat kein Recht der Oberherrſchaft über die Gemeinen, und es iſt dies für den Zweck des Stats ſo wenig nöthig und nützlich, daß es vielmehr demſelben ſchlechthin zuwiderläuft. Bey einem Heere aber müſſen die Offiziere ein Recht der Herrſchaft über die Soldaten für den gemeinſamen Zweck haben, da ſonſt die Wirkſamkeit des Heers ſchlechthin unmöglich ſeyn würde.

Harrington hatte eine ſo hohe Meynung von ſeinem Ideale einer Statsverfaſſung, daß er einen Stat, der ihr gemäß eingerichtet wäre, und phyſiſche Kraft genug hätte, ſich gegen äußere Angriffe zu behaupten, für unvergänglich hielt. Durch innere Urſachen könne er nie zerſtört werden, und da das Volk nie ausſterbe, ſo könne auch die Statsform ſich niemals ändern; denn das Volk mache nur die Materie des Stats aus, und die Form das Bewegungsprincip desſelben. Die Vollkommenheit einer Statsverfaſſung ſetzte er in ein ſolches inneres Gleichgewicht derſelben, daß weder Individuen noch ganze Volksclaſſen ein Intereſſe, oder falls ſie auch ein Intereſſe hätten, die Gewalt haben können, ſie durch Aufruhr zu zerrütten und zu zerſtören. Dies wird man zugeben. Aber die Hauptfrage war dieſe: ob die Verfaſſung der Oceana eine ſolche ſey? und auch das ward vom Harrington entſchieden behauptet. Iſt die innere Sicherheit eines Stats befeſtigt, und herſcht ein vollkomnes Gleichgewicht im Innern desſelben, ſo hat er auch, falls die phyſiſche Macht nicht verhältnißmäßig zu ſchwach iſt, von keinem auswärtigen Feinde ſeine Vernichtung zu fürchten. Harrington beweiſt aus der Geſchichte, daß nie ein politiſch gut conſtituirtes Volk von irgend beträchtlicher Größe, falls es nicht durch innere Factionen getheilt, und dadurch die Kraft desſelben gelähmt wurde, von einem noch ſo mächtigen Monarchen unterjocht worden ſey; und da die inneren Unruhen in ſeiner Oceana ganz fehlen ſollten, ſo meynte er auch ihr dies glückliche Loos verſprechen zu können. Man wird leicht errathen, was für Beyſpiele er aus dem Alterthume und der neueren Zeit vorzüglich für ſeine Behauptung benutzte; aber man wird ſich auch zugleich, wenn man unbe-

ſan-

fangen nachdenkt, einer Menge andrer aus der Geſchichte erinnern, die das Gegentheil beweiſen. Athen und Rom boten jeder äußeren Macht troz, und das leztere wurde Ueberwinder des damals cultivirten Erdbodens. Beyde wurden nicht ſowohl durch auswärtige Feinde, als durch die innere Zwietracht bürgerlicher Factionen vernichtet; anſtatt daß Venedig, der Lieblingsſtat des Harrington, nie verändert werden oder aufhören kann; wovon wir doch ſelbſt in unſern Tagen das Gegentheil erlebt haben.

Jenes zur inneren Ruhe, Sicherheit und Stärke nothwendige Gleichgewicht der Functionen der Statsmaſchine wird allemal mehr in Monarchieen, als in Republiken, vermißt. Bey den Türken haben z. B. die Janitſcharen ſehr oft nicht nur das Intereſſe, ſondern auch die Macht, zum Verderben des Kayſers, und, wenn es ihnen beliebt, auch zum Verderben des ganzen Stats, Aufruhr zu erregen. Eine abſolute Monarchie kann daher niemals für eine vollkomne Statsverfaſſung gelten. Den Namen einer gemiſchten Monarchie fand H. ſehr unſchicklich. In dieſer ſezt freylich der Adel der Gewalt des Königs zuweilen Schranken; aber eben ſo oft tyranniſirt er auch das Volk. Der König unterdrückt in der gemiſchten Monarchie die Gemeinen entweder ohne daß man ſich ihm widerſezt, oder er kämpft mit dem Adel, der die Gemeinen in Schuz nimt; noch häufiger aber ſtreitet das Volk gegen beyde, König und Adel zugleich; bis endlich eine der drey Parteyen ſich der Gewalt über die anderen beyden bemeiſtert, oder bis ſie ſich gegenſeitig ſo geſchwächt haben, daß ſie einem auswärtigen State zur Beute werden, oder auch die Statsform in eine republicaniſche übergeht. Die gemiſchte Mo-

narchie kann daher keine vollkomne Statsverfaſſung ſeyn; und wenn keine ſolche Parteyen und bürgerliche Streitigkeiten in der Oceana exiſtiren können, ſo muß ſie im Gegentheile den gleichförmigſten, vollkommenſten und unvergänglichſten Stat ausmachen.

Von der Conſtitution der Oceana ſelbſt, auf welche Harrington einen ſo großen Werth legte, will ich hier nur einen allgemeinen Umriß geben. Die Grundlage derſelben war durchaus demokratiſch, und die geſetzgebende und ausübende Gewalt beruhte auf einem repräſentativen Syſteme. Das ganze Volk iſt in freye Männer oder Bürger, und in Knechte eingetheilt, ſo lange dieſe Knechte ſind; denn ſobald ſie ihre Freyheit erlangen, d. i. ſelbſtſtändig von ihrem eigenen Vermögen leben können, gehen ſie in die Claſſe der Bürger über. Die Bürger werden wiederum in Jüngere und Aeltere geſchieden; zu jenen gehören alle von 18 bis 30, und zu dieſen alle von 30 Jahren bis zu einem höhern Alter; die Jüngern machen das Kriegsheer aus; die Aeltern bloß eine ſtehende Guarniſon. Ein Kriegsheer aus Miethlingen zuſammengeſetzt hielt Harrington mit Recht für dem State verderblich. Die Bürger werden theils zur Reiterey, theils zum Fußvolke gezählt, und zwar nach dem Cenſus ihres Vermögens. Wer jährlich über hundert Pfund Einkommen aus ſeinen Ländereyen, Gütern, oder durch Gewerbe und Handel hat, gehört pflichtmäßig zur Reiterey; wer geringeres Einkommen hat, gehört zum Fußvolke. Hat ein Bürger ſein Vermögen auf eine verſchwenderiſche Art durchgebracht, ſo iſt er überall keines obrigkeitlichen oder ſonſtigen bürgerlichen Amtes und auch keiner Stimme in Angelegenheiten des Stats fähig. Nach dem Locale wird das

das Volk in Pfarreyen, Diſtricte von hundert Pfarreyen, und Tribus von tauſend Pfarreyen eingetheilt, deren jedes ſeine Aufſeher und Deputirten wählt, ſo daß immer ein Ausſchuß über die andern iſt, und aus dieſen andern gewählt wird. Jede Pfarrey z. B. wählt einen Ausſchuß; die Ausſchüſſe der Diſtricte wählen wieder einen, welcher den Ausſchuß des Tribus ausmacht. Die umſtändliche Beſchreibung von der Art und Methode der Wahl, die Harrington giebt, gehört nicht hierher. Der Ausſchuß der Tribus beſtimt endlich die Wahl der höchſten obrigkeitlichen Perſonen, und conſtituirt neben denſelben ein Parlament. Itzt entwickelt Harrington weiter die innere Geſetzverfaſſung der Oceana. Er ſtellt die obrigkeitlichen Perſonen in Wirkſamkeit dar, und läßt in Gemeinſchaft mit ihnen das Parlament über die Geſetze debattiren, und dieſelben beſchließen. Die Zahl der höchſten obrigkeitlichen Perſonen beläuft ſich auf neun, die verſchiedene Functionen haben, und die ganze Einrichtung läßt ſich ohngefähr vergleichen mit dem ehemaligen Directorium oder der Pentarchie in Paris. Da die allegoriſche Form, welche Harrington ſeinem Werke gegeben hatte, das Studium deſſelben erſchwerte, insbeſondre die Ueberſicht der Hauptmomente; ſo gab er im J. 1659 ſeine Art of lawgiving (Kunſt der Geſetzgebung) in drey Büchern heraus, von denen das erſte ein Auszug aus den Prälimınarien der Oceana, das dritte: Modell einer republicaniſchen Verfaſſung dem gegenwärtigen Zuſtande der Britiſchen Nation angemeſſen, einen kurzen Entwurf der Oceana ſelbſt enthält; das zweyte Buch betrifft die Geſchichte und Veränderungen des Iſraelitiſchen Stats. So wie es ihm auch die Zeitumſtände mit ſich zu bringen ſchie-

 nen,

nen, fügte er noch in beſondern Tractaten Erläuterungen einzelner Puncte hinzu *).

Bey den damaligen politiſchen Gährungen, die durch das vom Cromwell übernommene Protectorat zwar einigermaßen beſchwichtigt, aber nichts weniger als unterdrückt oder beendigt waren, war es natürlich, daß das Werk Harrington's ſehr großes Aufſehn erregte, und bald ein Gegenſtand des allgemeinen Geſprächs aller derer wurde, die ſich für Politik intereſſirten. Es fand aber auch mehr Gegner, die den Harrington zur Vertheidigung deſſelben nöthigten. Sonderbar war es, daß ſie alle ſich an Nebendingen hielten, und weniger ihre Angriffe auf die in der Oceana als die beſte aufgeſtellte Regierungs-

*) Dahin gehören vorzüglich folgende kleine Schriften: *Valerius* and *Publicola*, or the true form of a popular commonwealth, ein Dialog. — Political Aphorisms, an der Zahl 120. Dieſe waren es, die am klarſten und faßlichſten die demokratiſchen Grundſätze Harrington's darlegten, und ihm unter der Regierung Carls II. die harte Behandlung zuzogen. — Seven Models of a commonwealth, antient and modern; or brief directions ſhewing, how a fit and perfect model of popular government may be made, found or underſtood. H. glaubte hier alle mögliche Arten der Statsverfaſſungen charakteriſirt zu haben, obwohl nicht alle einzelnen. — The ways and means, whereby an equal and laſting commonwealth may be ſuddenly introduc'd and perfectly founded with the free conſent and actual confirmation of the whole people of England. — The Petition of divers well affected perſons. Eine Addreſſe an das Parlament, mit einem Auszuge aus der Oceana, um dieſe Statsverfaſſung in England einzuführen. Sie wurde dem Parlament im J. 1659 von Henry Nevil vorgelegt; man gab eine ehrenvolle Antwort; weiter aber geſchah nichts. Alle dieſe Schriften ſind der neuen oben angeführten Ausgabe der Oceana angehängt.

rungsform richteten. Eine Sammlung von Streitſchriften, die zwiſchen ihm und dem Dr. Ferne, Biſchof von Cheſter, gewechſelt waren, gab Harrington heraus unter dem Titel: Pian Piano or an Intercourſe between *H. Ferne*, Doctor in Divinity, and *James Harrington* Esq. upon occaſion of the Doctor's cenſure of the Oceana. Die Aufſätze Harrington's in dieſer Sammlung ſind unbedeutend, und enthalten nichts, was er nicht in dem Werke über die Oceana ſelbſt und in anderen Gegenſchriften beſſer ausgeführt hätte. Ein anderer Gegner, mit welchem der Streit bitterer wurde, was Matthew Wren. Das Buch deſſelben unter dem Titel Conſiderations betraf nur den erſten Theil der Präliminarien, und zweckte auf eine Vertheidigung der monarchiſchen Regierungsform ab. Harrington ſetzte ihm eine Antwort entgegen in ſeiner Prerogative of popular government. Hier ſind mehr intereſſante Puncte von ihm genauer abgehandelt: z. B. Ob eine Republik richtig definirt werde als eine Regierung der Geſetze und nicht der Menſchen; dagegen eine Monarchie als eine Regierung eines oder weniger Menſchen, und nicht der Geſetze? — Ob es ein gemeinſames Recht oder Intereſſe der Menſchen gebe, verſchieden von dem beſondern Intereſſe einzelner Parteyen, und wie jenes gemeinſame Intereſſe der Bürger durch die Einrichtung des Stats am beſten vom Privatintereſſe getrennt werden könne? Ob eine Statsverfaſſung, die in ihrer Gattung vollkommen iſt, darum die vollkommenſte überhaupt; oder ob der beſte individuelle Stat der beſte Stat ſchlechthin; oder ob die beſte Monarchie nicht gleichwohl die ſchlechteſte Regierungsform ſey? u. a. — Wren vertheidigte auf's neue ſeine Conſiderations in einem andern Werke unter dem Titel: Monarchy aſſer-

aſſerted; aber er that es in einem beleidigenden verleumderiſchen Tone, und ſuchte beſonders die Univerſität zu Oxford und die Geiſtlichkeit in ſein Intereſſe zu ziehen, und gegen Harrington einzunehmen. Dieſer wurde darüber ſo erbittert, daß ihn ſeine natürliche Gutmüthigkeit und Höflichkeit verließ. In einer kleinen Flugſchrift: Politicaſter, or Comical Discourſe in answer to Mr. *Wren*, ließ er ſich gar nicht auf Widerlegung der ihm entgegengeſetzten Argumente ein; denn dieſe verriethen zu ſehr die Unwiſſenheit und Partenſucht ihres Urhebers; ſondern er lehnte nur die Schmähungen mit Sarkasmen ab.

Ein anderer Gegner Harrington's, der aber auch aus ſeinem Streite mit dieſem keine Lorbeeren erndtete, war Richard Baxter, ein Geiſtlicher, der ebenfalls die Monarchie als eine von Gott geſtiftete Statsverfaſſung (holy commonwealth) im Gegenſatze mit der republicaniſchen, die aus dem Heydenthume herſtamme (heathenish commonwealth), vertheidigte. Er ward, wie ſein Vorgänger, mit Spott abgewieſen. Wie wenig dieſer Gegner dem Verfaſſer der Oceana gewachſen war, und wie lebhaft ſelbſt bey den Corporationen in England, deren Intereſſe noch am meiſten mit dem Intereſſe der Monarchie ſich vereinigte, die Stimmung für den Republicanismus geworden war: davon iſt der beſte Beweis, daß im J. 1683 durch einen Beſchluß der Univerſität zu Oxford Baxter's Schrift nebſt einigen vom Hobbes u. a. öffentlich verbrannt wurden. Harrington war nicht dafür, daß die Theologen ſich in die Politik miſchten, und das nahmen ihm einige derſelben übel; ob wohl der vernünftige Theil der Geiſtlichkeit die Maxime billigte, in dem Sinne, in welchem er ſie verſtand. Einige

nige andere minder bedeutende Streitſchriften, welche die Oceana erzeugte, muß ich hier übergehen. In der Folge iſt das Harringtonſche Modell der beſten Republik ſo ziemlich in Vergeſſenheit gerathen, wie ſo viele andre ähnliche Modelle. Es ſcheint, daß der Zufall ſich ſeinen Antheil an der Veränderung poſitiver Statsverfaſſungen immer vorbehält, und niemals einer vernunftmäßigen Theorie allein das Reich überläßt.

* * *

Die Engliſchen Politiker, die ich bisher charakteriſirt habe, Thomas Hobbes, Locke, Sydney, Harrington, wurden durch das Bedürfniß und Intereſſe ihres Vaterlandes zu naturrechtlichen und politiſchen Studien und Unterſuchungen bewogen. Ein mehr eigentlich wiſſenſchaftliches Intereſſe verfolgte dabey ein deutſcher Philoſoph, Samuel von Pufendorf, der auch deßwegen in der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts und der Moral Epoche gemacht hat. Ueberhaupt iſt Pufendorf als der erſte zu betrachten, der dem Naturrechte nach ſeinem ganzen Umfange eine ſyſtematiſche Form gab, obgleich er den weſentlichen und unterſcheidenden Charakter deſſelben verfehlte. Er wurde gebohren im J. 1632 zu Flöhe, einem Dorfe unweit Chemnitz in Sachſen, wo ſein Vater Elias Pufendorf Prediger war. Er ſtudirte zu Leipzig und Jena, an welchem letzten Orte unter andern der berühmte Philoſoph und Mathematiker Erhard Weigel ſein Lehrer war, deſſen auf die Philoſophie angewandte mathematiſche Methode auch ihn zu einem Verſuche der Nachahmung bey der Moral reizte. Nach Vollendung ſeiner akademiſchen Studien ward er Erzieher der Söhne des ſchwediſchen Geſandten Coyet am Däniſchen Hofe,

und hielt ſich daher im Hauſe desſelben zu Kopenhagen auf. Als aber kurz darauf zwiſchen Dänemark und Schweden ein Krieg ausbrach, der ſchwediſche Geſandte ſich von Kopenhagen entfernte, und Pufendorf zurück blieb; ſo ward dieſer, nach erfolgter Belagerung Kopenhagen's durch die Schweden, mit ſeinem Bruder Eſaias Pufendorf in ein hartes Gefängniß geſetzt, in welchem er acht Monate zubrachte und eine ſchwere Krankheit überſtand.

Nach ſeiner Freylaſſung begab er ſich mit ſeinen Zöglingen nach dem Haag, wo er den erſten Grund zu ſeiner literariſchen Celebrität legte, indem er die gelehrten Compilationen des Johann Meurſius herausgab. Ebendaſelbſt im J. 1660 ſchrieb er auch ſein erſtes naturrechtliches Werk: Elementa jurisprudentiae univerſalis. Karl Ludwig, Kuhrfürſt von der Pfalz, ein Kenner und Gönner der Wiſſenſchaften, berief ihn auf die Univerſität zu Heidelberg als Profeſſor des Natur- und Völkerrechts, welche akademiſche Lehrſtelle damals die erſte in ihrer Art war, und vertraute ihm zugleich den Unterricht ſeines Erbprinzen an. Pufendorf's Aufenthalt in Heidelberg war indeſſen nur kurz; er folgte durch Vermittelung ſeines Bruders Eſaias einem ehrenvollen Rufe nach Lund in Schonen im J. 1668. Hier arbeitete er ſein größeres Werk: De jure naturae et gentium aus, welches zuerſt zu Frankfurt 1672 erſchien, und dem im nächſten Jahre ſein kleineres: De officio hominis et civis nachfolgte. Der Neid eines ſeiner Collegen, Nicolaus Beckmann, der ſich um ſeinetwillen zurückgeſetzt glaubte, und dadurch gegen ihn äußerſt erbittert wurde, verwickelte ihn in eine heftige Streitigkeit, die ſich jedoch zu ſeiner Ehre endigte; indem

indem Beckmann zuletzt, um ſich den Folgen des gegen ihn zu Stockholm anhängig gewordnen Prozeſſes zu entziehen, nach Deutſchland flüchten mußte, und ihm nichts als ein ohnmächtiges verächtliches Schimpfen auf ſeinen Gegner übrig war *). Aber auch außer Beckmann, deſſen Angriff mehr perſönliche und locale Urſachen hatte, fand Pufendorf eine Menge Widerſacher, die ſeine Vorſtellungsart vom Naturrechte beſtritten. In der Folge ward er, da er ſich wegen eines neuen Krieges zwiſchen den Schweden und Dänen zu Stockholm aufhalten mußte, zum Königl.

*) S. Denkwürdige Lebensmemoires des Hrn. Samuel von Pufendorf. Vgl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 749 ſq. Brucker hat auch die Geſchichte des Streits zwiſchen Pufendorf, Beckmann u. a. umſtändlich erzählt, und die damals herausgekommenen dahin gehörigen Broſchüren angezeigt. Von der Bitterkeit der ſtreitenden Parteyen kann man ſich ſchon aus folgenden Titeln zweyer Streitſchriften von der einen und der anderen Seite einen Begriff machen: *Nic. Beckmanni* legitima defenſio contra M. *Samuelis Pufendorfii* execrabiles fictitias calumnias, quibus ille contra omnem veritatem et juſtitiam, ut carnatus diabolus et ſingularis mendaciorum artifex, per futilia ſua entia moralia (diabolica puto) toti honeſto et erudito orbi malitioſe ac ignominioſe imponere voluit. Pufendorf beantwortete dieſe Schrift nicht in ſeinem, ſondern im Namen des damaligen Pedells zu Lund, in folgender Epiſtel: *Petri Dunaei* p. t. in academia Carolina pedelli ſecundarii epiſtola ad virum famoſiſſimum, *Nic. Beckmannum*, totius Germaniae convitiatorem et calumniatorem longe impudentiſſimum. — Die eigenen apologetiſchen Schriften P's ſind von ihm geſammelt in der Eris Scandica; Francof. ad Moen. 1686. 4. Von den Streitſchriften der Gegner hat man keine Sammlung. Einige hat Heumann aufbehalten in den Act. philoſ. T. III. p. 641. 770 ſq.

Königl. Schwediſchen Geheimen Rathe und Hiſtoriographen ernannt, in welcher Qualität er das hiſtoriſche Werk: De rebus Suecicis ſub Guſtavo Adolpho usque ad abdicationem Reginae Chriſtinae, et de rebus a Carolo Guſtavo geſtis, verfaßte. Dies letztere Werk verſchaffte ihm den Ruf nach Berlin, um die Geſchichte des Kuhrfürſten von Brandenburg Friedrich Wilhelm zu ſchreiben, die er auch unter der Regierung Königs Friedrich I. von Preußen vollendete. Noch ehe er nach Berlin gieng, war er in den ſchwediſchen Reichsfreyherrnſtand erhoben worden. Er ſtarb als Churbrandenburgiſcher Geheimer Rath im Jahre 1694 ohne männliche Erben. Das noch gegenwärtig meiſtens im Hannöveriſchen lebende edle Geſchlecht der von Pufendorf ſtamt von ſeinem öfter erwähnten Bruder Eſaias her, der ebenfalls ein trefflicher Gelehrter und Statsmann war, mehrere wichtige Stellen in ſchwediſchen und däniſchen Dienſten bekleidete, und als däniſcher Geſandter zu Regensburg ſtarb im J. 1689.

Für die Geſchichte der Philoſophie bedarf es nur einer Charakteriſtik des größern Pufendorfſchen Werks: De jure naturae et gentium, in acht Büchern; denn die früheren Schriften deſſelben ſind bloß inſofern merkwürdig, als ſie zeigen, wie ſeine Anſicht der praktiſchen Philoſophie zuerſt beſchaffen war, und ſich nach und nach vervollkomnete; und das ſpäter herausgekommene Werk: De officio hominis et civis, iſt ein compendiariſcher Auszug aus jenem erſtern *). Dieſes

*) *Samuelis Pufendorfii* elementa jurisprudentiae univerſalis methodo mathematica; Hagae Com. 1660. Jenae 1669. 8. — Ebendeſ. de jure naturae et gentium libb.

ſes größere Werk ſchrieb er auf Veranlaſſung des berühmten Maynziſchen Kanzlers von Boineburg, und auch wohl um dem Publicum eine beſtimtere und vollſtändigere Idee von der Wiſſenſchaft zu geben, als deren Lehrer er in Heidelberg und Lund angeſtellt war. Seine Vorgänger, beſonders den Grotius und Hobbes, beurtheilte Pufendorf ſehr billig, ohne zu verheelen, was ihm in ihrer Vorſtellungsart tadelhaft ſchien. Die mathematiſche Methode beobachtete er auch hier, jedoch weniger nach der äußeren Form, als nach dem innern Charakter derſelben, und ſie hat unſtreitig ſehr viel zu der Ordnung, Beſtimtheit und Klarheit der Begriffe beygetragen, welche in Pufendorf's Werken überhaupt herſcht, und mit welcher außerdem eine gewiſſe Leichtigkeit, Deutlichkeit und Anmuth der lateiniſchen Schreibart verbunden iſt.

Bey der Unterſuchung des Princips der Rechte und Pflichten des Menſchen trennte er zuerſt Vernunft und Offenbarung als weſentlich verſchiedene Erkentnißquellen, und dies iſt ihm als ein Hauptverdienſt anzurechnen. Für das natürliche Erkentnißprincip der Rechte und Pflichten nahm er mit dem Grotius das Bedürfniß der Geſelligkeit an; daher auch ſeine Anhänger vorzugsweiſe Socialiſten genannt werden. Die Religion, welche die Pflich-

ten

libb. VIII; Londin. Scan. 1672. 4. Die beſte Ausgabe iſt: cum notis *Hertii*, *Barbeyracii* et *Godofr. Mascovii* Francof. et Lipſ. 1744 u. 1759. 2 Tomi. 4. Franzöſiſch von Barbeyrac zu Amſterdam; II. B. 4. — Ebendeſ. de officio hominis et civis libb. II. Londin. Scan. 1673. 8. — cura *G. S. Treuer*; Lipſ. 1717. u. öfter. Die neueſte Ausgabe cum notis *Titii*, *Ottonis*, *Barbeyraci*, *Carmichaelis* et *Treueri*; Lugd. Bat. 1769. II Tomi. 8.

ten gegen Gott lehrt, komt nach ihm hier nur inſofern in Betrachtung, als ſie die menſchliche Geſellſchaft noch feſter verbindet, und den Menſchen auch dadurch, daß ſie ihm Pflichten gegen ſich ſelbſt und Andere vorſchreibt, für den Zweck der Geſellſchaft fähiger macht. In der weiteren Ausführung ſeines Naturrechts fieng Puſendorf damit an, daß er gewiſſe Grundbegriffe von moraliſchen Dingen (entia moralia, wie er ſie nannte), deren Unbeſtimtheit leicht Verwirrungen erzeugt, im Voraus erklärte. Die entia moralia ſind ihm überhaupt gewiſſe modi, welche die phyſiſchen Gegenſtände oder Handlungen von den vernünftigen Weſen erhalten, um die Freyheit des Menſchen gehörig zu leiten, und in das praktiſche Leben Gerechtigkeit, Ordnung und Anſtändigkeit zu bringen. Puſendorf glaubte, daß ſich jene moraliſchen Grundbegriffe nach unbezweifelbaren Principien mit apodiktiſcher Gewißheit beſtimmen ließen, und deßwegen auch die mathematiſche Methode allerdings hier anwendbar ſey. Er entwickelte alſo die Principien und Merkmale der moraliſchen Handlungen, wiefern ſie durch die Imputation mit dem Menſchen moraliſch zuſammenhangen; in was für einer Beziehung der Verſtand zur Moralität ſtehe; was das Gewiſſen; was Unwiſſenheit und ein theoretiſcher oder praktiſcher Irrthum ſey; was die Freyheit des Willens und die menſchlichen Neigungen für Richtungen haben; was zu einer moraliſchen Handlung und zur Imputabilität derſelben gehöre? u. w. Dann beſtimt er das allgemeine Geſetz für moraliſche Handlungen; und erörtert zugleich, was Maxime, Geſetz, Recht, Verbindlichkeit; was eine nothwendige, erlaubte, gute, böſe, gerechte, ungerechte Handlung, was Verdienſt und Schuld ſey? Im zweyten Buche komt Puſendorf auf

auf das Verhältniß der menſchlichen Natur zur Geſetzlichkeit; er zeigt, daß die Geſetzloſigkeit, oder der vom Hobbes angenommene Naturſtand, jener gänzlich widerſpreche. Das Naturrecht braucht aber nicht nothwendig vor dem Geſetze zu exiſtiren; auch beruht es nicht auf der Uebereinkunft der Völker; oder auf der Nützlichkeit; oder auf dem Ausſpruche des Gewiſſens; ſondern lediglich auf dem natürlichen Bedürfniſſe der Menſchen, das Rechte und Verbindlichkeiten herbeyführt und begründet. Im dritten Buche trägt P. die rechtlichen Grundſätze in Beziehung auf Andere vor: z. B. Niemanden zu beleidigen; angethanen Schaden zu vergüten; allen Menſchen gleiche Rechte mit ſich ſelbſt zu geſtatten; Verträge zu erfüllen u. w. Das vierte Buch enthält die rechtlichen Grundſätze in Anſehung des äußern Ausdrucks unſerer Geſinnungen, der Wahrheit, der Lüge, des Betrugs, der Zweydeutigkeit der Zeichen, bey welcher Gelegenheit auch vom Eide die Rede iſt. Dann folgt die Lehre vom Eigenthumsrechte, vom Urſprunge des Eigenthums, von der Erwerbung durch Occupation und Acceſſion, vom Rechte auf Güter Anderer, von der Uebertragung des Eigenthumsrechts, von Teſtamenten, von der Succeſſion ab inteſtato, der Uſucapion u. w. Das fünfte Buch handelt vom Preiſe der Dinge, von den Verträgen, welche jenen vorausſetzen, und von den verſchiedenen einzelnen Arten dieſer Verträge. Im ſechsten Buche folgt eine Unterſuchung des Urſprungs der Herrſchaft unter den Menſchen aus der Beſchaffenheit des Naturſtandes; dann der Rechte der Ehe, der elterlichen Geſellſchaft, der Geſellſchaft zwiſchen Herrn und Knecht. Dieſes führt Pufendorfen im ſiebenten Buche zur Entwickelung des Statsrechts. Das achte Buch endlich bezieht ſich auf die vornehmſten

ſten Gegenſtände des Statsrechts, auf die erfoderliche Beſchaffenheit der bürgerlichen Geſetze, auf die Rechte der höchſten Gewalt über das Leben und die Güter der Bürger, auf die Rechte des Krieges und Friedens, und beyläufig auch auf einige Puncte des Völkerrechts*).

Sechster Abſchnitt.

Von Tſchirnhauſen. Chriſtian Thomaſius.

Leibniz war es nicht allein in Deutſchland, durch deſſen Bemühungen und Verdienſte eine Verbeſſerung der Philoſophie bewirkt wurde; es waren mehrere unter ſeinen Landsleuten, die hierin mit ihm wetteiferten, obgleich ſein Ruhm den ihrigen verdunkelte. Zu den achtungswertheſten Beförderern der Philoſophie in dieſer Periode gehört auch Ehrenfried Walther von Tſchirnhauſen. Er wurde gebohren im J. 1651 zu Kieslingswalde in der Oberlauſitz, that anfangs Kriegsdienſte in den Niederlanden, machte große Reiſen, lebte zuletzt als Privatmann, und widmete ſeine Muſſe den Wiſſenſchaften, vornehmlich der Philoſophie, Mathematik und Phyſik. Die Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris ernannte ihn zu ihrem Mitgliede. Er ſtarb im J. 1708 **).

Die

*) Eine ſcharfſinnige Beurtheilung des Pufendorfiſchen Syſtems, wie auch der Verdienſte des Hobbes und Grotius um das Naturrecht S. in Hufeland's Verſuche über den Grundſatz des Naturrechts (Leipzig 1785) S. 90 ff.

**) Die Lebensbeſchreibung Tſchirnhauſen's kam gleich

Die damals noch in Deutſchland auf den Schulen und Univerſitäten herſchende Philoſophie war die Ariſtoteliſche, nur verbrämt mit manchen Zuſätzen und Modificationen, die theils aus andern philoſophiſchen Syſtemen der Alten, theils aus den neuern entlehnt wurden. Leibnizens Ideen bedurften erſt eines Sammlers, der ſie in ein Syſtem ordnete, um wirkſam zu werden; und der frühere Einfluß der Carteſianiſchen Philoſophie war durch die Beſchaffenheit dieſer ſelbſt nicht allgemein und kräftig genug geweſen, als daß er die ariſtoteliſch eklektiſche Methode zu philoſophiren hätte verdrängen können. Tſchirnhauſen unterſcheidet die deutſchen Philoſophen ſeiner Zeit in Wortphiloſophen und hiſtoriſche Philoſophen, wovon die erſtern ſich mit der Kentniß der gangbaren Eintheilung und Terminologie der Philoſophie, und allenfalls der verſchiedenen philoſophiſchen Secten im Allgemeinen begnügten; die andern ſich fleißiger mit der Geſchichte der Philoſophie beſchäfftigt hatten, dergleichen z. B. Jacob Thomaſius war, ohne ſich übrigens zu dem wahren Geiſte des Philoſophirens erhoben zu haben. Die Philoſophie als Wiſſenſchaft ſelbſt war damals ein Aggregat von Sätzen, dem es durchaus an feſten Principien, und an wahrer Brauchbarkeit für das gelehrte ſowohl als das bürgerliche Leben fehlte. Tſchirnhauſen, der zugleich großer Mathematiker und Phyſiker war, und die Wer-

gleich nach dem Tode deſſelben heraus; Görlitz 1709. S. auch Fontenelle in der Hiſtoire du renouvellement de l'Academie des ſciences. T. II. Baumeiſter hat zwiſchen ihm und Köhler eine Parallele gezogen: De egregiis Köhleri meritis; Gorlit. 1737. Vgl. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 598. Fülleborn's Beyträge zur Geſch. der Philoſ. St. V. S. 32.

Werke der berühmten Neuern, des Galilei, Hobbes, Des Cartes, Malebranche, Newton, u. a. ſtudirt hatte, mußte dieſe Schulrhapſodie, die in Deutſchland für Philoſophie galt, ſehr unbefriedigend finden. Von dem Hauptcharakter, welchen er der Philoſophie beylegte, daß ſie eine Kunſt zu erfinden ſeyn ſollte, enthielt jene wenig oder garnichts, und in dieſer Hinſicht beſonders hielt er ſie einer Umſchaffung für bedürftig, und trug ſelbſt in ſeinem berühmten Werke: Medicina Mentis, dazu bey, dieſe zu veranlaſſen *).

Alle philoſophiſche Unterſuchung ſoll ſich nach Tſchirnhauſen auf Selbſtbeobachtung und Erfahrung gründen. Sie bezieht ſich auf folgende drey Fragen: erſtlich: Welche Kenntniſſe ſind für jeden Menſchen die nothwendigſten, und welche Beſchäfftigung iſt alſo die vorzüglichſte. Hierauf iſt die Antwort: Die Unterſuchung der Wahrheit. Aber zweytens: Wie wird die Wahrheit gefunden? Dieſe Frage läßt ſich in drey andere auflöſen: a) Wie iſt das Wahre von dem Falſchen zu unterſcheiden? b) Wie iſt die Erkentniß der Wahrheit zu erweitern? c) Wie ſind die Hinderniſſe dabey zu überwinden? Drittens: Welche ſind die Gegenſtände der Unterſuchung?

Vor

*) Das Werk Tſchirnhauſens: Medicina mentis ſive Artis inveniendi praecepta generalia erſchien zuerſt zu Amſterdam 1687 mit einer Zueignungsſchrift an Ludwig XIV. Der eigentliche Titel iſt: Tentamen genuinae Logicae, ubi diſſeritur de methodo detegendi veritates incognitas In der zweyten Leipziger Ausgabe (1695) fügte Tſchirnhauſen die Medicina corporis hinzu. Dieſe letztere mit einem zweyten Theile noch vermehrt gab er auch deutſch heraus unter dem Titel: Zwölf nützliche Lebensregeln u. w.

Vor Allem müſſen die erſten Grundſätze ausgemacht werden, auf denen als entſchiedenen und unbeſtreitbaren Principien die Unterſuchung beruht. Dieſe müſſen von der Beſchaffenheit ſeyn, daß jeder ſie in ſeinem eigenen Bewußtſeyn ſtets als nothwendig gültig anerkennt. Als höchſtes Princip ſetzte Tſchirnhauſen das Factum des Bewußtſeyns ſelbſt feſt: Ich bin mir mannichfaltiger Dinge bewußt. Hieraus entwickelte er folgende allgemeine Erfahrungsſätze: a) Einige Dinge machen einen guten, andere einen übeln Eindruck auf uns; b) Einiges können wir begreifen, Anderes nicht; c) Einiges nehmen wir durch die äußern Sinne, anderes durch innere Empfindungen und Vorſtellungen wahr. Der erſte dieſer drey Grundſätze iſt das Princip der Moral; der zweyte das Princip der Erkentniß der Wahrheit; und der dritte das Princip aller Erfahrung. Tſchirnhauſen unterſchied alſo eine theoretiſche und praktiſche Philoſophie. Die erſtere enthielt theils Grundſätze und Regeln der Wahrheit, theils eine Methodologie die Anwendung derſelben betreffend. Daher nennt er ſie überhaupt eine Erfindungskunſt, und die Regeln derſelben eine Medicina mentis. Er vergleicht dieſe mit einem Baume, der aus Wurzeln, Stamme und Zweigen mit Früchten beſteht. Die Wurzeln ſind die allgemeinen Regeln; der Stamm iſt ein Inbegriff ſpeciellerer Regeln in Hinſicht auf ſinnliche, mathematiſche und phyſiſche Gegenſtände; die Zweige nebſt den Früchten ſind die ganz ſpeciellen Regeln für einzelne empiriſche Wiſſenſchaften und ihre Anwendung. Der Stoff der Wurzeln, des Stammes und der Zweige ſind Mark, Kern und Rinde; ſo ſind auch der Stoff aller Theile der Philoſophie ſinnliche, mathematiſche und phyſiſche Objecte.

Tſchirnhauſen's Plan zur Reformation der Philoſophie war nicht bloß auf die Darlegung der allgemeinen Grundſätze und Methodologie der Erfindungskunſt, oder die Medicina mentis, eingeſchränkt; ſondern er wollte auch noch die ſpecielleren und ganz ſpeciellen Regeln der wiſſenſchaftlichen Erkentniß entwickeln. Alle Gegenſtände der Forſchung müſſen entweder durch bloße Vernunſt, oder durch Erfahrung, oder durch beyde zugleich unterſucht werden. Nun wollte Tſchirnhauſen in einem beſondern Werke zeigen, wie das Unbekante in der Mathematik erfunden werden könne; in einem andern, wie Erfahrung zu gewinnen, und zur Entdeckung neuer und nützlicher Wahrheiten zu benutzen ſey; in einem dritten, wie die Phyſik mit Gewißheit erweitert werden könne. Dann ſollte noch eine Erörterung der ganz ſpeciellen Regeln der einzelnen Wiſſenſchaften, und ihre Anwendung auf das wirkliche gemeine menſchliche Leben folgen. Dieſe Werke hat er aber nicht ausgeführt.

Die Medicina mentis des Tſchirnhauſens ſelbſt beginnt mit einer Geſchichte des Ganges ſeines Geiſtes zur eigenen philoſophiſchen Aufklärung, die an ſich ſelbſt ſehr intereſſant und lehrreich iſt. Er empfiehlt als das beſte Mittel, zur unbefangenen Forſchung und eben dadurch zur Wahrheit zu gelangen, die fleißigſte Selbſtbeobachtung; ſo wie die Vermeidung der Leidenſchaften als das beſte Mittel zur wahren Glückſeligkeit. Nichts iſt der Erforſchung der Wahrheit hinderlicher, als die gänzliche Abhängigkeit von Andern, und auf der anderen Seite die Einbildung, daß etwas, welches uns ſo ſcheint, wahr oder unwahr, angenehm oder unangenehm, auch Andern eben ſo ſcheinen müſſe. Ein zweytes Hauptmittel gegen

gegen den Irrthum iſt die Behutſamkeit, das Erkante nicht mit dem noch nicht Erkanten zu verwechſeln, und dem Letztern nicht beyzulegen, was nur von dem Erſtern gilt. So kann uns unter den erkanten Gegenſtänden einer oder der andere als ſehr leicht und angenehm vorkommen; wir würden aber ſehr irren, wenn wir ihn deßhalb für den leichteſten und angenehmſten von allen hielten; denn wir haben noch nicht alle Dinge kennen gelernt, und verwechſeln alſo in dieſem Falle die unbekanten mit den bekanten. Daher rechnen Viele ſo wenig auf die Entdeckungen Anderer, weil ſie glauben, ſchon ſelbſt das Beſte entdeckt zu haben, und verſperren ſich den Weg zu einer beſſeren Einſicht, den ihnen etwa Andere vorzeichnen, weil ſie ſelbſt ſchon auf dem richtigſten zu ſeyn wähnen.

Durch unbefangene Selbſtbeobachtung läßt ſich auch am beſten erfahren, welch' eine praktiſche Beurtheilung der Dinge, und welche Lebensart am ſicherſten zum Ziele der Glückſeligkeit führe. Unterſucht man die Natur der Vergnügungen, deren der Menſch fähig iſt, ſo zeigt ſich ſehr bald ihr verſchiedner Werth. Die ſinnlichen, ſo reizend ſie anfangs ſind, haben den geringſten Werth; denn ſie ſind um deſto angenehmer, je ſeltener wir ſie genießen, und je mehr wir ihnen widerſtehen. Ein noch größeres Vergnügen gewährt das Bewußtſeyn der vernünftigen Freyheit und der Beſiegung der Leidenſchaften, und dieſes wird bewirkt und befördert durch das Studium der Wahrheit und die Ausbildung des Verſtandes, die zugleich mit dem höchſten und reinſten Vergnügen verbunden iſt. Alle übrige Vergnügungen können täuſchen, die Freuden der Wahrheit niemals. Der Weiſe hat vor dem Unwiſſenden einen viel freyern Geiſt und uner-

meßlich viel Kraft voraus, ſowohl wegen ſeiner größeren Einſicht, als weil er ſich von unzähligen Hinderniſſen und Vorurtheilen losgemacht hat. Er hat ungleich weniger Leiden, indem er ſich über eine Menge Wünſche, Sorgen und Bekümmerniſſe erhoben hat, die den Unwiſſenden beunruhigen. Er iſt endlich zahlloſer Freuden fähig, die Andern gänzlich unbekant und ungenießbar bleiben.

Nach dieſer Geſchichte ſeiner Reflexionen über das, was für den Menſchen das höchſte Intereſſe hat, und weſſen er zu ſeiner wahren Glückſeligkeit am nothwendigſten bedarf, geht Tſchirnhauſen zur Beſtimmung der allgemeinen Principien und Regeln der Wahrheit über. Das höchſte Princip aller Gewißheit der Erkentniß iſt der Satz: Einiges iſt begreiflich, Einiges unbegreiflich; denn in dieſem Principe ſind alle andere wahre Grundſätze gegeben. Das Vermögen, etwas zu begreifen, und das Gegentheil nicht zu begreifen, iſt der Verſtand, der allen Menſchen gemeinſchaftlich iſt. Außer dem Verſtande giebt es noch ein anderes Erkentnißvermögen, die Einbildungskraft. Unter dieſer begreift Tſchirnhauſen das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt ſowohl durch die äußern Sinne, wo die Objecte gegeben werden, als durch den innern Sinn, wo keine äußere Objecte gegeben ſind. Der Verſtand hängt mehr von uns ab, indem wir durch ihn begreifen; die Einbildungskraft läßt uns bloß wahrnehmen; der Verſtand iſt thätig; die Einbildungskraft leidend. Das Kennzeichen, daß man wirklich etwas begriffen habe, iſt, wenn man es Andern, da alle Menſchen gleichen Verſtand haben, wieder begreiflich machen kann, wie dieſes die mathematiſchen Demon-

Demonſtrationen beweiſen. Hingegen nicht Alles, was man ſich einbildet, hat man begriffen, und kann es Andern nicht immer mittheilen; denn die Einbildungskraft iſt nicht bey allen Menſchen gleich, wie ſich z. B. keinem Blinden eine Vorſtellung von Farben beybringen läßt.

Tſchirnhauſen widerlegt mehrere Einwürfe, die ſich gegen ſein Princip der Gewißheit der Erkentniß machen laſſen, ohne es doch in der That hinlänglich zu begründen. Alle erſte Begriffe können Definitionen heißen; alle daraus hergeleitete Eigenſchaften Axiome; und die aus dieſen wiederum abgeleiteten Wahrheiten Theoreme. T. ertheilt zunächſt Regeln über die Erfoderniſſe der Definitionen, und wie ſie zu finden ſeyen. Jede Definition eines Gegenſtandes muß zugleich die Entſtehungsart des Gegenſtandes in ſich ſchließen, weil dies das Erſte iſt, alſo eine genetiſche ſeyn. Soll z. B. die Definition des Lachens gut ſeyn, muß ſie ſogleich Lachen erregen. Bey dieſer Regel übertrug Tſchirnhauſen fälſchlich den eigenthümlichen Charakter der mathematiſchen Definitionen auch auf alle übrigen, denen er doch nicht immer zukommen kann, und auch nicht immer zuzukommen braucht. Das Definiren einzelner Gegenſtände muß ſo lange fortgeſetzt werden, bis wir zu Begriffen von Gattungen gelangt ſind, die ſich denn wieder in ihre Arten und Individuen zerlegen laſſen. So erkennen wir überhaupt dreyerley Gattungen von Gegenſtänden, die zugleich auf dreyerley Wirkungen des Erkentnißvermögens ſchließen laſſen, die Einbildungskraft, die reine Vernunft, und den Verſtand. Die erſte Gattung befaßt die ſinnlichen Gegenſtände unter ſich, die ſich in Empfin-

dungen äußerer Dinge, die uns gegenwärtig ſind, in Einbildungen abweſender Dinge, und in Affizirungen, wo wir uns die Gegenſtände nicht vergegenwärtigen und vorſtellen können, wie Schmerz, Freude, Hunger, Durſt, unterſcheiden laſſen. Die zwente Gattung enthält die rationalen oder mathematiſchen Gegenſtände. Dieſe ſind entweder gleich oder ungleich, und im leztern Falle größer oder kleiner. Das vollkommenſte Benſpiel iſt die gerade Linie. Die Kentniß aller möglichen krummen Linien iſt in der Mathematik der Weg, alles Unbekante zu entdecken. Die dritte Gattung endlich begreift die phyſiſchen Gegenſtände oder Körper, in Anſehung deren es nur darauf ankomt, ob ſie ruhen oder ſich bewegen.

Nach dieſer Unterſcheidung der Gattung der Gegenſtände muß man zur Definition derſelben auf ihr Gemeinſchaftliches und ihre Folge achten. Da die Axiome aus Definitionen abgeleitete Wahrheiten ſind, ſo müſſen ſie nach den Definitionen geprüft werden, und ihre Gültigkeit hängt von der Gültigkeit dieſer ab. Sind ſie nicht aus einer Definition abgeleitet, oder zu der Unterſuchung nothwendig, ſo ſind ſie auch nicht anzunehmen. Erklärt man die Axiome für durch ſich ſelbſt verſtändliche Wahrheiten, ſo erfährt man durch dieſe Erklärung nicht, wie Axiome gefunden werden können. Die Verbindung mehrerer Definitionen giebt neue Wahrheiten oder Theoreme, die entweder allgemein oder ſpeciell ſind.

Aller Irrthum entſpringt aus der Einbildungskraft. Wir ſtellen uns bey den Eindrücken der äußern Dinge dieſe als verſchieden vor, ob ſie gleich es nicht ſind, und als einerley, ob ſie gleich

ver-

verſchieden ſind. Dies iſt die gemeinſchaftliche Quelle des Irrthums bey allen Arten der Erkentniß, der ſinnlichen, mathematiſchen und phyſiſchen. Mittel dagegen ſind: ein ſtrengerer Gebrauch des Verſtandes, wiederholte Unterſuchung des Objects, Zurückführung auf das erſte Princip der Gewißheit, Bezeichnung verſchiedner Begriffe durch verſchiedene Merkmale, Erfahrungen und Experimente. Ein anderes Hinderniß der Erkentniß iſt Vernachläſſigung des Bekanten und der daraus herzuleitenden Wahrheiten. Mittel dagegen ſind: Aufſuchung des Allgemeinen in unſeren Kentniſſen; häufige Verſuche, neue Wahrheiten daraus abzuleiten; eine gründliche und wiſſenſchaftliche Kentniß der gemeinſten Erſcheinungen. Ein drittes Hinderniß iſt, daß wir von jeder Unterſuchung und Kentniß gleich den unmittelbaren Nutzen wiſſen wollen, und wenn ſich dieſer nicht gleich bewährt oder entfernt zu ſeyn ſcheint, jene verſäumen und verachten. Dagegen empfiehlt Tſchirnhauſen, daß wir die Wahrheit um ihrer ſelbſt willen ſuchen, weil jede Wahrheit durch ſich ſelbſt nützlich iſt; daß wir aus minder nützlich ſcheinenden Wahrheiten ſolche entwickeln, die wirklich nützlich ſind; daß wir, auch wenn uns die Wahrheit anfangs unnütz ſcheint, doch nicht gleichgültig dagegen werden, weil uns ihr vielleicht ſehr großer Nutzen verborgen ſeyn kann. Ein Unwiſſender wird gar nicht ahnden, welch einen Nutzen die Entdeckung der Magnetnadel gewährt hat, und oft ſind aus Beobachtungen, die höchſt unbedeutend und geringfügig ſchienen, die gemeinnützigſten Entdeckungen entſtanden. Ein viertes Hinderniß der Erkentniß iſt die üble Laune, bey welcher wir zu den Studien nicht aufgelegt ſind. Tſchirnhauſen meynt, daß es ganz in unſrer Gewalt ſtehe, immer in guter Laune zu ſeyn,

und wenigſtens die üble Laune zu beherſchen. Ein ſehr zweckmäßiges Mittel hierbey iſt eine gute Methode, bey der ſich in der Erkentniß fortſchreiten läßt, auch wenn man nicht aufgelegt iſt. Dann muß man auch auf die Erfahrung achten, unter was für Umſtänden man am beſten zu den Studien geſtimt war, und ſolche Zeitpuncte, wenn dieſe Umſtände eintreten, benutzen. Tſchirnhauſen führt hierüber ſeine eigenen Erfahrungen von ſich ſelbſt an, die wahrſcheinlich auch die meiſten andern Gelehrten und Denker gemacht haben werden. Ein fünftes Hinderniß der Erkentniß iſt die Erſchlaffung des Geiſtes nach zu großer Anſtrengung. Daher iſt zu rathen, daß man eine mühſame, verwickelte, weit ausſehende Unterſuchung theile, und ſie Stückweiſe behandle. Wenn man das Ganze auf einmal umfaſſen will, wird man leicht ermüdet und abgeſchreckt; bey der Behandlung einzelner Theile hat man die Ausſicht einer nahen Beendigung vor ſich, und ſo ſchreitet man doch immer fort, und beendigt oft das Ganze glücklich. Die Methode, Alles auf einfache Grundſätze zu reduciren, iſt auch hier ſehr beförderlich. Dazu giebt Tſchirnhauſen außerdem manche treffliche Rathſchläge über die Fixirung der Einbildungskraft durch Niederſchreiben des Gedachten; über die frühere Bildung des Geiſtes in jugendlichen Jahren, die gar ſehr befolgt zu werden verdienen. Endlich iſt ein Hinderniß der Erkentniß Mangel an Zeit, Gelegenheit, und äußerer Unterſtützung. Hier beruht das Meiſte auf der Neigung, die Jemand zu den Studien mitbringt. Findet dieſe ſtatt, ſo wird er auch die größten Schwierigkeiten zu überwinden im Stande ſeyn, und es wird ihm auch nicht an Hülfe und Gönnern fehlen. Umgekehrt können ſich Jemanden alle Hülfsmittel und Aufmunterungen

gen zu den Studien darbieten; wenn ſeine Neigung dieſe nicht begünſtigt, wird er dennoch wenig ausrichten. Unter allen Studien iſt das wichtigſte das Studium der Phyſik.

Betrachtet man das bisher charakteriſirte Werk des Tſchirnhauſen als eigentliche Medicina mentis, ſo enthält es im Einzelnen viele heilſame Regeln und lehrreiche Winke; aber auch ſolche, die auf irrigen Grundbegriffen und Vorausſetzungen beruhen, und die philoſophirende Vernunſt von dem richtigen Wege ableiten. Tſchirnhauſen hatte den Zweck, die mathematiſche Methode in das Studium der Philoſophie einzuführen, und dadurch der Wiſſenſchaft mehr Gründlichkeit zu geben, weil er den Werth dieſer Methode bey der Mathematik ſelbſt erkant hatte. Er hatte hier inſofern Recht, als eine gründliche Methode auch der Philoſophie, wie jeder anderen Wiſſenſchaft, nöthig iſt; nur überſah er, daß die mathematiſche Methode im engern Sinne, die vermöge des Objects der Mathematik von Axiomen zu Definitionen und Theoremen übergehen, und deßwegen auch demonſtriren kann, auf die Philoſophie, bey der ganz heterogenen Beſchaffenheit des Objects dieſer, gar keine Anwendung leide. Inzwiſchen wurde doch Wolf, der dem Werke des Tſchirnhauſen einen Theil ſeiner philoſophiſchen Bildung in frühern Jahren verdankte, durch ihn veranlaßt, das Syſtem der Philoſophie nach mathematiſcher Methode aufzuſtellen; wiewohl er bey der Ausführung des Syſtems durch die Natur der Sache genöthigt wurde, in vielen Stücken von Tſchirnhauſen abzuweichen; denn der letzte verfehlte den Unterſchied zwiſchen Philoſophie und Mathematik gänzlich.

Der Grund der unrichtigen Anſicht, welche T. von der Philoſophie überhaupt hatte, lag darin, daß er in die Natur des menſchlichen Erkentnißvermögens nicht tief genug eingedrungen war. Daher hob er auch in der Philoſophie mit Definitionen und Axiomen an, die ſich doch nicht bewähren ließen. Er baute Alles auf das Princip: Einiges können wir begreifen, Anderes nicht; und das Begreifen erklärte er durch: Zwey Begriffe verbinden. Gerade darin beſtand die Hauptſchwierigkeit: Ob der Menſch überall etwas begreifen oder erkennen könne? Die Skeptiker leugnen dieſes. Das Kriterium des Begreifens, welches Tſchirnhauſen annahm: wenn man eine Erkentniß Andern wieder mittheilen könne, wird von den Skeptikern nicht zugeſtanden, die ebenfalls leugnen, daß ſich eine Erkentniß Andern mittheilen laſſe. Auch der Unterſchied zwiſchen Sinnenerkentniß und Verſtandeserkentniß wurde vom Tſchirnhauſen nicht eingeſehen. Er hielt Verſtand und Einbildungskraft für die beyden einzigen menſchlichen Erkentnißvermögen, ſchrieb jenem die Erkentniß realer, dieſem die Erkentniß ſinnlicher Weſen zu, und erſchlich zu jenen beyden Erkentnißvermögen noch die Vernunft, welche die mathematiſchen Erkentniſſe erzeuge. Die ſinnlichen Vorſtellungen ſind ihm bloß Bilder; die Erkentniſſe des Verſtandes allein Realitäten; und der Irrthum iſt eine Verwechslung des Bildes mit der Realität. Man ſieht, der Unterſchied zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit ſchwebte ihm dunkel vor; nur daß er nicht im Stande war, ihn gehörig aufzuhellen, und in ſeiner wahren Beſchaffenheit zu faſſen. Bey der Eintheilung der Gegenſtände der Erkentniß in phyſiſche oder reale, ſinnliche, und mathematiſche, blieben die Fragen übrig: wohin die abſtrac-

ſtracten Begriffe gehören? was für ein Unterſchied zwiſchen der eigentlich philoſophiſchen und jenen drey übrigen Arten der Erkentniß ſey? was die Wahrheit ſey? Wurde zur Antwort auf die letzte dieſer Fragen die Wahrheit durch das Begreifliche erklärt, ſo war dieſes eine offenbare Cirkelerklärung.

Ein anderer Grundirrthum Tſchirnhauſen's, der ihm den Geſichtspunct, aus welchem die Philoſophie zu betrachten war, gänzlich verrücken mußte, war, daß er das Weſen der Philoſophie in eine Erfindungskunſt ſetzte. Hiernach war ihm für die Philoſophie als Wiſſenſchaft gar nichts Anderes übrig, als ein Inbegriff von Regeln der Beobachtung, und wie man aus den Beobachtungen neue Wahrheiten entdecken könne. Eben deßwegen ſchätzte er unter allen Wiſſenſchaften die Phyſik am höchſten, weil ſich bey dieſer die Anwendung jener Regeln am meiſten und auffallendſten zeigte; wozu noch kam, daß er ſelbſt Erfinder mehrer nützlicher phyſikaliſcher Ideen und Inſtrumente war. Eine natürliche Folge dieſer ſeiner Denkart, und ſeiner unbegrenzten Achtung für die Erfahrungskentniß, war ferner der lebhafteſte Widerwille gegen alle Erkentniß aus bloßen Begriffen a priori, die er für leere ſcholaſtiſche Spitzfindigkeit anſah. Er verwarf die ganze ſcholaſtiſche Syllogiſtik und Ontologie als überflüſſig, und wurde ſo verleitet, ſich um den Urſprung der Erkentniß a priori überhaupt gar nicht zu bekümmern, und dem geſamten Syſteme der Philoſophie ein erträumtes Fundament unterzulegen. Hätte er das Begreifen und Nichtbegreifen aus der Natur des Vorſtellungsvermögens aufzuklären geſucht, ſo würde ihn bald die Frage nach der Objectivität der Erkentniß beunruhigt haben. Allein er unterſuchte

gleich

gleich das Bewußtſeyn empiriſch, und fand den Grund der Begreiflichkeit in gegebenen Gegenſtänden, die unmittelbar begriffen würden, ohne weiter an die Schwierigkeit zu denken, wie Gegenſtände gegeben und begriffen werden möchten.

Ein anderer Zeitgenoſſe Leibnizens und ebenfalls einer der thätigſten und glücklichſten Beförderer der allgemeineren philoſophiſchen Aufklärung in Deutſchland war Chriſtian Thomaſius. Er wurde gebohren zu Leipzig im J. 1655. Sein Vater war Jacob Thomaſius, Profeſſor der Philoſophie, den ich ſchon als den Lehrer Leibnizens genannt habe. Er ſtudirte anfangs unter Leitung ſeines Vaters, und gewann früh durch die Vorleſungen deſſelben über das Werk des Grotius de jure belli et pacis, und durch das Werk des Samuel Pufendorf de jure naturae et gentium, welches während ſeiner jugendlichen Epoche erſchien, eine Vorliebe für das Naturrecht, die ihn beſtimte, das Fach der Jurisprudenz zu ſeinem Hauptſtudium zu wählen. Zugleich erwarb er ſich eine außerordentliche Fertigkeit im Diſputiren. Eben ſo früh aber, als er ſich für das Naturrecht und die neuern Bearbeiter deſſelben intereſſirte, ward er unzufrieden mit der damals herſchenden akademiſchen Lehrmethode des römiſchen Rechts, die von der ariſtoteliſch ſcholaſtiſchen Methode der Philoſophen entlehnt war, und er äußerte dieſe Unzufriedenheit laut und mit ſarkaſtiſcher Laune. Als er nach einem kurzen Aufenthalte zu Frankfurt an der Oder eine Zeitlang Sachwaltergeſchäffte in Leipzig betrieb, ſtützte er ſich mehr auf eine geſunde Beurtheilung der Streitſache nach rechtlichen und moraliſchen Vernunftbegriffen, als auf die gewöhnliche juriſtiſche Methode, und ſein

ſein Verfahren gelang ihm. Thomaſius faßte daher gleich beym Antritte ſeiner akademiſchen Laufbahn als Docent den Plan, die bisherige Lehrmethode umzuſchaffen. So lange ſein Vater lebte, ſcheint dieſer den Ungeſtüm des jungen Mannes zurückgehalten zu haben; aber nach dem Tode desſelben (1684) überließ ſich Chriſtian Thomaſius ganz ſeinem Genius. Schon eine Neuerung, die er wagte, war für ſeinen Beyfall bey den Studierenden entſcheidend. Er trug nicht nur das Naturrecht nach dem Pufendorfiſchen Syſteme, und die Philoſophie überhaupt auf eine von der gangbaren ſcientifiſchen Form durchaus abweichende Art vor; ſondern er hielt auch ſeine Vorleſungen zuerſt in deutſcher Sprache, ſtatt daß der bisherige Lehrvortrag auf den Akademieen immer lateiniſch geweſen war. Schwerlich hat Thomaſius ſelbſt geahndet, welche wohlthätige Folgen dieſer Schritt für die deutſche Literatur nach ſich ziehen würde, ſo ſehr er damals allen an die alte Sitte gewöhnten Gelehrten verderblich vorkommen mußte. Seinen Vortrag empfahlen außerdem bey den Studierenden der geſunde Verſtand, der in demſelben herſchte, zumal in Vergleichung mit dem wiſſenſchaftlichen Lehrvortrage der übrigen ältern Docenten, und noch mehr die beiſſende oft in der That witzige und komiſche Art, womit er die ariſtoteliſch ſcholaſtiſche Methode und ihre Anhänger durchzog und lächerlich machte. Sein akademiſcher Beyfall ſtieg dadurch zu einer außerordentlichen Höhe, und in eben dem Grade wurde auch der Neid gegen ihn rege.

Im J. 1688 fieng Thomaſius an, ein Journal zu ſchreiben, das die Urſache eines öffentlichen Streits zwiſchen ihm und ſeinen Gegnern in Leipzig wur-

wurde, da es mit perſönlichen Invectiven gegen dieſe angefüllt war. Es hatte den Titel: Freymüthige, luſtige und ernſthafte, jedoch Vernunft und geſetzmäßige Gedanken, oder Monatgeſpräche über allerhand, vornehmlich aber neue Bücher. Da Thomaſius die allgemeine Erbitterung bemerkte, welche die erſten Stücke dieſes Journals gegen ihn hervorbrachten; ſo erklärte er, daß der Inhalt der erſten Stücke nur darauf berechnet geweſen ſey, die Leſer anzulocken; daß aber in den folgenden der Ton ganz ernſthaft und wiſſenſchaftlich ſeyn ſolle. Dies befriedigte jedoch ſeine Gegner nicht, und Thomaſius ward von dieſen in Dresden verklagt. Er fand aber einen Gönner und Beſchützer an dem Oberhofmarſchall von Haugwitz in Dresden, den die Monatsgeſpräche amüſirten, und durch dieſen wurde er vorerſt gegen die Verfolgung ſeiner Feinde geſichert. Thomaſius hierdurch aufgemuntert, trieb nun ſeine muthwillige Satire noch weiter. Er beſchrieb das Leben des Ariſtoteles, und concentrirte alle die verleumderiſchen Anekdoten aus dem Alterthume von dieſem Weltweiſen, deren Andenken einer der heftigſten Widerſacher des Stagiriten, Franciscus Patricius, in ſeinen Discuſſionibus Peripateticis erneuert hatte. Er überſetzte auch ein Stück aus der Metaphyſik des Ariſtoteles nach einer lateiniſchen Ueberſetzung ganz wörtlich, ſo daß der Text meiſtens in Unſinn verwandelt wurde, um den philoſophiſchen Abgott des Zeitalters in armſeliger Blöße darzuſtellen. Alles dieſes, und insbeſondre ſeine fortgeſetzten perſönlichen Invectiven, erregten neue Anklagen bey den höheren Behörden gegen Thomaſius; auch die Geiſtlichkeit in Leipzig ſtand gegen ihn auf; und ob er gleich von ſeinen Gönnern in Dresden auf mancherley Art begünſtigt

ſtigt wurde, ſo ſah er ſich doch zuletzt genöthigt, Leipzig im J. 1690 zu verlaſſen.

Durch ſeine Gönner am Brandenburgiſchen Hofe bekam er nicht nur die Erlaubniß, ſich nach Halle begeben, und dort Vorleſungen halten zu dürfen, ſondern er wurde auch förmlich als beſoldeter Lehrer angeſtellt. Der Beyfall, welchen er ſich bey der akademiſchen Jugend zu Leipzig erworben hatte, folgte ihm ſogleich nach Halle nach, und dies gab Veranlaſſung, daß die dortige nachher ſo berühmt gewordene Friedrichsuniverſität im J. 1694 geſtiftet, und Thomaſius bey derſelben zum öffentlichen Lehrer der Rechtswiſſenſchaft ernannt wurde. Auch während dieſes ſeines Lehramtes in Halle hatte er viele und bittere Streitigkeiten ſowohl mit ſeinen alten Widerſachern in Leipzig und Wittenberg, als mit andern, die er aber ſämtlich mit Muthe und Glücke und zum nicht geringen Vortheile der literariſchen und philoſophiſchen Cultur in Deutſchland beſtand. Er ſtarb als Königl. Preußiſcher Geheimer Rath und Director der Univerſität im J. 1728 *).

Das vornehmſte Ziel, wonach Thomaſius mit unermüdetem Eifer ſtrebte, war, eine richtigere Beurtheilung der Gelehrſamkeit überhaupt bey dem Publicum zu veranlaſſen, und mittelſt dieſer eine beſſere

*) *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 447. Hier iſt auch die Geſchichte der erſten Streitigkeiten des Thomaſius in Leipzig ſehr umſtändlich erzählt. Die beſte Biographie des Thomaſius iſt von Schröckh in den Allgem. Biograph. Th. V. S. 266 ff. Vgl. Fülleborn über Chriſtian Thomaſius Philoſophie. Mit Auszügen aus ſeinen philoſophiſchen Schriften, in den Beyträgen zur Geſch. d. Philoſ. St. IV.

ſere und in Beziehung auf das gemeine Leben und die wahre Beſtimmung des Menſchen zweckmäßigere Methode der Studien einzuführen. Die Gelehrſamkeit hat nach ſeiner Meynung gar keinen Werth, als ſofern ſie gemeinnützig iſt, und ihre Brauchbarkeit für die menſchliche Geſellſchaft unmittelbar bewähren kann. Nur derjenige iſt ihm ein Gelehrter, der einige Wahrheiten, wenn es gleich nur wenig ſeyn ſollten, gewiß weiß, und von dieſen für die wirkliche Welt Nutzen zu ziehen verſteht; der dabey den Wahn ſeiner Mitmenſchen einſieht, und das Talent und die erfoderliche Einſicht hat, um dieſen aufzudecken, und dadurch das Gedeihen der Wahrheit zu befördern. Die Gelehrſamkeit ſoll den Menſchen geſchickt machen, Wahres vom Falſchen, Gutes vom Böſen, zu unterſcheiden, die wahrſcheinlichen Urſachen des einen und des andern anzugeben, und auf dieſe Art ſowohl ſeine eigene, als die Glückſeligkeit anderer Menſchen zu befördern. Sie beſteht aus zwey Haupttheilen: Gottesgelahrtheit und Weltweisheit, wovon jene in der Offenbarung, dieſe im menſchlichen Verſtande ihre Quelle hat, jene auf die Beförderung des ewigen, dieſe auf das zeitliche Wohl gerichtet iſt.

Aus dieſer ſeiner Anſicht des Zwecks aller Wiſſenſchaften iſt der Eifer leicht zu erklären, womit Thomaſius auf die damals gangbare ariſtoteliſch ſcholaſtiſche Philoſophie losſtürmte. Er tadelte mit Recht an dieſer die Menge ſpitzfindiger, trockner, ſchwerverſtändlicher, und im gemeinen Leben großentheils unanwendbarer und entbehrlicher Speculationen, ſo wie an ihren Anhängern den ſclaviſchen Syſtemsgeiſt. Aber wegen des Schlechten überſah und verwarf er auch das Gute, das ſelbſt mit der wiſſenſchaftlichen

lichen Philoſophie in ihrem damaligen Zuſtande, wenigſtens mit der wiſſenſchaftlichen Philoſophie überhaupt genommen verbunden iſt. Es gieng ihm hier, wie allen Reformatoren, die ſich gewöhnlich in ihrem raſchen Ungeſtüme zu weit treiben laſſen. Dazu kamen ſeine natürliche Heftigkeit, ſein Hang zur Spötterey und Anmaaßung, und das außerordentliche Glück, das er mit ſeiner popularen Manier, die Wiſſenſchaften und beſonders die Philoſophie zu behandeln, machte, wodurch er zuletzt für billige und minder einſeitige Urtheile ganz unfähig und auch ganz unempfänglich wurde. Eben weil er alle Subtilität in der Unterſuchung der philoſophiſchen Principien nicht bloß umgieng und vermied, ſondern ſogar verhöhnte und verlachte; ſo läuft auch Vieles, was in ſeinen Schriften über Philoſophie vorkomt, auf ein ſehr oberflächliches ſeichtes Geſchwätz hinaus. Die Gründe ſelbſt, aus denen er alle höhere und ſubtile Forſchung ſowohl in der Philoſophie als in allen anderen Diſciplinen verwarf, ſind lauter ſolche, die auch ein ungebildeter Handwerksmann oder Bauer vorbringen würde; und eben deßwegen waren ſie auch der rohen akademiſchen Jugend ſo einleuchtend. "Ein hungriger Wandrer", ſagt Thomaſius, "ißt im Gaſthofe die Speiſe, die ihm vorgeſetzt wird, und läßt unterdeſſen die Philoſophen unterſchiedner Syſteme ſtreiten: Ob der Geſchmack in der Speiſe, oder in der Zunge, ſtecke?"

Mit der Verachtung aller ſubtileren Speculation und dem Streben nach Popularität verband T. die entſchiedenſte Gleichgültigkeit gegen eine genaue philoſophiſche Sprache. Anſtatt die Wortſtreitigkeiten durch eine präciſe Beſtimmung der den Wörtern und Ausdrücken zum Grunde liegenden Begriffe zu verhüten,

ſuchte er ihnen dadurch auszuweichen, oder Andern dieſelben zu erſparen, daß er dem gemeinſten Sprachgebrauche folgte, für dieſelben Gegenſtände und Begriffe bald dieſe bald jene Wörter brauchte, und ausdrücklich empfahl, es mit den Wörtern nicht ſo genau zu nehmen, und ſich lediglich an den Sachen zu halten. Man übe nur gewiſſe Tugenden aus, und ſtreite nicht über ihre Benennungen; man binde ſich in Definitionen nicht an Wörter; wenn die Erklärung die Gegenſtände erkennen und unterſcheiden lehrt, ſo iſt es hinlänglich. Hier überſah Thomaſius offenbar den innigen Zuſammenhang zwiſchen der Sprache und den Begriffen gänzlich, und arbeitete aller Gründlichkeit der wiſſenſchaftlichen Erkentniß, aller Genauigkeit und beſtimten Darſtellung derſelben ſchlechthin entgegen.

Auf eine Schwierigkeit inzwiſchen, mit welcher er gar ſehr zu kämpfen hatte, muß man billig Rückſicht nehmen, und dieſe war die Unvollkommenheit der deutſchen Sprache zu ſeiner Zeit, deren er ſich faſt zuerſt für philoſophiſche Materien bediente, ſo wenig ſie auch noch zu einer angemeſſenen Bezeichnung derſelben geeignet wär. Daher iſt ſein bunter mit lateiniſchen und franzöſiſchen Wörtern durchwebter Styl zu entſchuldigen, wiewohl er als deutſcher Schriftſteller faſt noch mehr leiſtete, als man von ihm unter den Umſtänden hätte erwarten ſollen.

Sonderbar iſt, daß Thomaſius bey ſeinem Sinne für das im gemeinen Leben praktiſch Anwendbare, und bey ſeiner freyen Denkart über Gegenſtände der Philoſophie, eine ſolche Anhänglichkeit an ſeinem kirchlichen Syſteme hatte, die zuletzt bey ihm in Myſticismus übergieng. Er hatte eine ſehr geringſchätzige Mey-

Meynung von den Kräften der menſchlichen Seele, namentlich der Vernunft und dem Willen, und hielt es auch deßwegen für unnütz und vergeblich, tiefer in ihre Natur eindringen zu wollen. Es iſt um ſo auffallender, daß er ſeinem religiöſen Glauben einen Einfluß auf ſeine Philoſophie geſtattete, da er von dem Kirchenhiſtoriker foderte, daß er ſeine Religion vergeſſen ſolle.

Auch dadurch erhielt die Philoſophie des Thomaſius eine Eigenthümlichkeit, daß er ſie immer mit anderen Wiſſenſchaften paralleliſirte, und in jener Analogieen mit dieſen aufſuchte, oder dergleichen erſann und in jene hineintrug. Für manche ſeiner philoſophiſchen Eintheilungen war es ihm ein völlig zureichender Beſtätigungsgrund, wenn ſich ähnliche in anderen Disciplinen fanden, oder darin machen ließen. Irgend eine chemiſche, anatomiſche, phyſiologiſche Bemerkung gab ihm Veranlaſſung zu einer philoſophiſchen Hypotheſe, die er alsdenn feſtzuhalten, und mit einem unbiegſamen Eigenſinne zu vertheidigen pflegte.

Ein unverkennbarer Zug in dem literariſchen und philoſophiſchem Charakter des Thomaſius iſt endlich ſeine Sucht nach Originalität, die viele ſeiner Paradoxieen erzeugt hat, und die insbeſondre ſchuld war, daß er von ſeinen Vorgängern und auch von ſeinen Zeitgenoſſen nichts lernen wollte, und gegen ihre Verdienſte unerkentlich war. Seinen eigenen Begriff von einem Philoſophen will ich hier mit ſeinen Worten hinzufügen: "Ich verſtehe unter einem echten Weltweiſen einen Mann, der einen ſcharfſinnigen und durchdringenden Verſtand hat; der ſtets richtig und bündig urtheilt; der mit dem allgemeinen und höchſt nöthigen Werkzeuge aller Wiſſenſchaften, der Geſchichte,

genau bekant iſt; der ſeine Philoſophie von der Selbſt-erkentniß anfängt, und durch die Dämpfung ſeiner Leidenſchaften ſein höchſtes Gut, die innere Gemüthsruhe, ſich zu verſchaffen bemüht iſt; der die Bosheit der Welt kennt, und durch eine tägliche und auf ſichere Regeln gegründete Erfahrung allen Menſchen, mit denen er umgeht, wenn ſie ſich auch noch ſo ſehr verſtellen, bis in's Innere ſieht; der geſchickt iſt, eine ſeinem Geiſte gemäße Lebensart zu wählen, und die dazu gehörigen Güter des Lebens, welche ſelbſt ſeiner Tugend mehr Gelegenheit geben, rechtmäßig zu erwerben, zu erhalten, zu vermehren, und anzuwenden; der in allen ſeinen Handlungen ein rechtmäßiges Decorum zeigt, ohne welches alle Philoſophie eitel und bloße Pedanterey ſeyn würde."

So viel man an der Art tadeln kann, wie Thomaſius die Philoſophie betrachtete und bearbeitete, ſo hat er dennoch eben hierdurch großen Nutzen geſtiftet, und das Ausſchweifende ſeiner Urtheile hat dagegen dem Fortgange der Wiſſenſchaft ſelbſt in Deutſchland gar keinen oder doch nur ſehr wenig Schaden gethan. Er foderte zuerſt zur größeren Freyheit im philoſophiſchen Denken auf, und bewirkte dadurch, daß ſich ſeine Zeitgenoſſen von dem Joche der Ariſtoteliſchen Scholaſtik losriſſen. Er machte auf das Verhältniß der Philoſophie zum wirklichen Leben aufmerkſam, und gab dem Studium derſelben dadurch eine nützlichere und zweckmäßigere Richtung und ein allgemeineres Intereſſe, wenn er gleich ſelbſt vornehmlich in jener Hinſicht die wiſſenſchaftliche Philoſophie zu einſeitig beurtheilte und behandelte. Er ermunterte endlich die Deutſchen durch ſein Beyſpiel, in ihrer Mutterſprache als Lehrer und als Schriftſteller zu philoſo-

loſophiren, worin nach ihm ſo bewundernswürdige Fortſchritte gemacht ſind. Dieſes dreyfache Verdienſt wird dem Thomaſius einen unſterblichen Namen ſichern, auch wenn er durch das, was er für die Philoſophie ſelbſt leiſtete, keinen Anſpruch darauf hat; wiewohl doch auch in ſeiner eigenen philoſophiſchen Vorſtellungsart, und hauptſächlich in ſeiner Methode, Manches denkwürdig iſt.

Ein beſonderes von anderen Diſciplinen verſchiedenes Syſtem von Erkentniſſen auf Einem Principe gegründet hat ſich Thomaſius unter der Philoſophie nicht gedacht. Er hielt ſie bloß für einen Inbegriff allgemeiner Raiſonnements über die Dinge überhaupt nach Regeln der Vernunftlehre. Daher nannte er die Vernunftlehre und die Geſchichte als die beyden nothwendigſten und unentbehrlichſten Inſtrumente der Philoſophie, indem jene die Regeln, dieſe die Objecte des Philoſophirens an die Hand giebt. Die Metaphyſik als beſondre Wiſſenſchaft ſchloß er faſt ganz von der Philoſophie aus. Er hielt ſie für unnütze Grillenfängerey, die nur diene, den geſunden Menſchenverſtand zu verderben und Streitigkeiten zu erregen, welche beſonders auf die Religion einen ſehr nachtheiligen Einfluß haben könten. Freylich bewog ihn zu dieſem Urtheile der damalige Zuſtand der Metaphyſik, da ſie größtentheils auf ontologiſche Subtilitäten und Diſtinctionen hinauslief. Die Lehren von den Principien der Erkentniß, von den Gründen der Wahrheit in Urtheilen und Schlüſſen, die gewöhnlich in der Metaphyſik abgehandelt zu werden pflegen, nahm er in die Logik auf. Die natürliche Theologie ſchien ihm in Vergleichung mit der geoffenbarten zu unbedeutend, als daß ſie einer beſonderen Bearbeitung

 werth

werth wäre, da er alles wiſſenſchaftliche Bedürfniß nur darin ſetzte, was die Gemeinnützigkeit erfoderte. In der Pneumatologie, damals einem der wichtigſten Theile der Metaphyſik, ward er durch die ſogenannten Moſaiſchen Philoſophen und Cabbaliſten zum Myſtiker. Er behauptete zwar, daß die Vernunft das Weſen des Geiſtes nicht zu erkennen vermöge; aber eben deßwegen glaubte er die Pneumatologie aus der heiligen Schrift ſchöpfen zu müſſen, und dies führte ihn zu ſeinen myſtiſchen Träumereyen, die mit ſeiner anderweitigen wahrhaft aufgeklärten Denkart ſehr contraſtiren. In ſeinem Verſuche vom Weſen eines Geiſtes nahm er einen allgemeinen Weltgeiſt an, und legte dem Menſchen zwey Geiſter, einen guten, und einen böſen, bey. Eben ſo verlor ſich auch ſeine Pſychologie, da er dieſe Wiſſenſchaft für unmöglich aus Vernunftgründen anſah, in bibliſch myſtiſche Speculationen.

Am meiſten drückt ſich ſein praktiſcher Sinn verbunden mit ſeiner Anhänglichkeit an der poſitiven Religion in ſeiner Moralphiloſophie aus. Die menſchliche Vernunft ſchien ihm zu ſchwach und der Wille zu verderbt, als daß jene allein den Menſchen zu ſeinem Ziele leiten könte. Daher legte er auch der philoſophiſchen Sittenlehre nur eine ſehr geringe Wirkſamkeit auf die Gemüther bey. Sie kann nur die Kentniß des Menſchen von ſich ſelbſt und Andern befördern, ihm Regeln für den Umgang darbieten, und ſo bewirken, daß der Menſch nicht noch ſchlimmer werde, als er von Natur ſchon iſt. Was aber die wahre moraliſche Beſſerung und Vollkommenheit betrifft, ſo kann man die Mittel zu derſelben allein aus der heiligen Schrift kennen lernen, und jene

iſt

iſt lediglich unter dem Beyſtande der göttlichen Gnade durch den Glauben möglich. Die Ideen des Thomaſius über das Naturrecht waren in ſeinen frühern Jahren andere, als in den ſpätern. Anfangs folgte er dem Pufendorſchen Principe der Geſelligkeit; in der Folge aber legte er ein eigenes Princip zum Grunde, das jedoch im Weſentlichen wenig von jenem verſchieden iſt. Auch in der Geſchichte der Philoſophie hatte er vorzügliche Kentniſſe, die er aber doch meiſtens aus den Handſchriften ſeines Vaters geſchöpft hatte.

Nach den obigen Bemerkungen über die Philoſophie des Thomaſius im Allgemeinen, will ich itzt noch Einiges erwähnen, was ſeiner Bearbeitung der einzelnen philoſophiſchen Diſciplinen eigenthümlich iſt. Zur Verbeſſerung der eigentlichen wiſſenſchaftlichen Logik hat er nichts geleiſtet; er verwarf vielmehr die Syllogiſtik gänzlich; verbannte Alles, was ihm Subtilitäten hieß, und ſchränkte die Logik bloß auf allgemeine praktiſche Regeln ein. Indem er hierdurch freylich die Logik populariſirte, und durch Reinigung derſelben von wirklich überflüſſigem ſcholaſtiſchen Wuſte ihre Brauchbarkeit beförderte, that er doch dadurch, daß er viel zu weit gieng, der inneren Vervollkomnung der Wiſſenſchaft großen Abbruch. Er theilte die Vernunftlehre in zwey Theile, von denen der eine die allgemeinen Begriffe von der Vernunft und der Wahrheit, den Principien und Kriterien der letzteren; der andere eine Methodologie enthält. Der vornehmſte Unterſchied des Menſchen von den Thieren zeigt ſich in der Rede. Das Denken iſt eine innere Rede; denn indem man denkt, redet man mit ſich ſelbſt über die inneren Formen (Vorſtellungen), welche durch die Bewegung der äußern Körper mittelſt

der Organe dem Gehirne eingedrückt ſind. Die Gedanken ſind entweder leidend oder thätig; jene ſind die Vorſtellungen der äußeren Sinnlichkeit; dieſe beſtehen in dem Zuſammenſetzen, Ordnen und Unterſcheiden der empfangenen Eindrücke. Thomaſius glaubte, daß wenn ſich das Gehirn eines lebenden Menſchen unterſuchen ließe, man vielleicht mittelſt der Mikroſkope die Formen der Körper und ſogar die Bewegungen des Gehirns beym Denken würde entdecken können. Der Menſch beſteht aus Leib und Seele. Die Seele iſt dasjenige in uns, was denkt; das iſt alles, was ſich von der Seele ſagen läßt. Die Gedanken des Menſchen ſind zwiefach, Verſtand und Willen. Die ontologiſchen Begriffe handelt Thomaſius unter der Rubrik von logiſchen Kunſtwörtern ab. Die Wahrheit iſt die Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit der Beſchaffenheit der Dinge außer ihnen; die Nichtübereinſtimmung beyder erzeugt das Falſche; und ein für wahr gehaltenes Falſches iſt ein Irrthum. Alles Wahre und Falſche kann nur in Beziehung auf die Dinge außer uns ſtatt finden. Eine Wahrheit iſt nur dann eine Grundwahrheit oder Princip, wenn aus ihr andere Wahrheiten erwieſen werden können, ſie ſelbſt aber keines Beweiſes bedarf und fähig iſt.

Der Grundſatz aller wahren Erkenntniß iſt: Was mit der Vernunft übereinſtimmt, iſt wahr, und was ihr widerſpricht, iſt falſch. Da aber die Vorſtellungen (Gedanken) entweder leidend oder thätig ſind, ſo zerfällt jener Grundſatz in zwey andre: 1) Was der menſchliche Verſtand durch die geſunden Sinne erkennt, iſt wahr, und was den Sinnen zuwider iſt,

iſt

iſt falſch. Die Sinne an ſich ſelbſt triegen nicht, ſondern nur unſer Urtheil triegt. Die Sinne liefern aber bloß Anſchauungen, welche der Verſtand erſt verbinden, ordnen, und unterſcheiden muß. Alle Begriffe müſſen ſich aber nothwendig auf Anſchauungen beziehen. Daher der andere Grundſatz: 2) *Was mit den Begriffen, die ſich der menſchliche Verſtand von den durch die Sinne ihm vorgeſtellten Objecten macht, übereinkomt, iſt wahr, und was ihnen zuwider iſt, iſt falſch.*

Was in den Dingen *Subſtanz* iſt, kann der Menſch nicht mit Gewißheit erkennen, ſondern ſeine deutliche Erkentniß erſtreckt ſich vornehmlich nur auf die *Accidenzen.* Dieſe laſſen ſich überhaupt auf *Körperlichkeit* und *Bewegung* zurückführen. Eine deutliche Erkentniß haben wir von der *Materie* der Dinge, ſofern ſie uns afficirt; eine minder deutliche von der *Form*, oder von der Art, wie die Theile in der Subſtanz vereinigt ſind. Eben ſo erkennen wir die *Wirkung* einer Subſtanz; aber nicht immer den *Urſprung* derſelben. Es giebt eine erſte wirkende Urſache, deren Weſen uns jedoch unbekant iſt. Die Subſtanzen dürfen nach bloſſen Vernunftgründen nicht in *körperliche* und *geiſtige* eingetheilt werden, weil die Vernunft ſich von einem Geiſte keinen Begriff machen kann; auch nicht in *einfache* und *zuſammengeſetzte*, weil der Menſch einfache Subſtanzen eben ſo wenig zu erkennen vermag. Die *Wahrheit* hat ihren Grund im Menſchen, und daher weiß der Menſch von ſich ſelbſt das Meiſte und das Gewiſſeſte, ausgenommen was ſeine Seele betrifft, deren Weſen er gar nicht kennt. Was der Menſch von ſich ſelbſt weiß, beſteht in ſeinen Gedanken als

den Wirkungen der Seele; er erkennt ferner ſeinen eigenen Endzweck mit Gewißheit, und alſo auch das Princip, was ſein Thun und Laſſen regieren ſoll. Auch die Gedanken anderer Menſchen, ſo wie die Zwecke und Eigenſchaften anderer Dinge, vermag er mit Wahrſcheinlichkeit einzuſehen. Der Irrthum hat ſeinen Grund in der natürlichen Unvollkommenheit des Menſchen von der Kindheit an, und den Mängeln der Erziehung; ferner in der Neugierde, welche Uebereilung und Verwechslung des Scheins mit der Realität bewirkt; endlich in der Uebermacht der Sinnlichkeit und in der Leichtgläubigkeit. Die Mittel, um die Wahrheit zu erforſchen, und ſich von Irrthümern zu befreyen, ſind erſtlich: Beſtreitung und Wegräumung der Vorurtheile durch ein vernünftiges Zweifeln d. i. durch Aufſuchen der Principien, und Prüfung der Vorſtellungen denſelben gemäß; zweytens: Selbſtſtändigkeit im Urtheilen und Unabhängigkeit von der Autorität Anderer; drittens: vorſichtige Zurückhaltung des Beyfalls, bevor man nicht die Gegenſtände, welche eine Meynung betrifft, ſorgfältig und von allen Seiten erwogen hat; denn bey dem Handeln muß man ſich nach dem Willen einſichtsvoller Menſchen richten, aber der Verſtand iſt keinem Geſetze unterworfen; viertens: ſcharfe Unterſcheidung der Wahrheit von der Wahrſcheinlichkeit; fünftens: Unterſcheidung nützlicher Wiſſenſchaften, beſonders derer, die zur wahren Glückſeligkeit führen, von den bloß beluſtigenden; überhaupt Beziehung aller Erkentniß auf die wahre Weisheit und Religion.

In ſeiner Sittenlehre geht Thomaſius mit Recht von einer Beſtimmung der Begriffe des Guten und Böſen aus. Das Gute überhaupt beſteht

beſteht in der Uebereinſtimmung der Dinge mit einander, und Uebereinſtimmung iſt, wenn ein Ding die Subſiſtenz des andern erhält, oder das Weſen desſelben vermehrt. Das Böſe hingegen iſt der Widerſtreit der Dinge, wo eines das andere zerſtört, oder in ſeinem Weſen vermindert. Die Dinge, die in Beziehung auf den Menſchen gut oder böſe ſind, ſind entweder in und an, oder außer ihm. Die erſten ſind gut, ſofern ſie zum Weſen des Menſchen gehören und die Subſiſtenz desſelben erhalten und befördern; ſie ſind böſe, wenn ſie das Gegentheil thun. Die Dinge außer dem Menſchen ſind an ſich weder gut, noch böſe; ſie werden das eine oder das andere, danach ſie in Beziehung auf den Menſchen die Subſtanz desſelben befördern, oder ihr ſchaden. Der Menſch ſoll nach dem Guten, d. i. nach Glückſeligkeit ſtreben, und hierzu iſt die Sittenlehre eine Anweiſung. Die Glückſeligkeit iſt der Beſitz des wahren Gutes, und zwar entweder des edelſten Gutes, oder aller Güter zuſammen. Der Realgrund alles Guten im Menſchen iſt das Leben, oder die Vereinigung zwiſchen Leib und Seele; die Güter der Seele aber ſind die vorzüglichſten.

Für die wahre und höchſte Glückſeligkeit erklärte Thomaſius ein ruhiges Verlangen nach gemäßigten Vorſtellungen, oder einen Zuſtand, worin der Menſch weder Schmerz noch Freude empfindet, und ſich mit andern Menſchen von gleicher Stimmung zu vereinigen ſtrebt. Das Princip der Glückſeligkeit im Menſchen iſt die geſellige Liebe, die in der Natur des Menſchen als eines geſelligen Weſens liegt, und das Wohlſeyn Anderer zum höchſten Zwecke hat. Eben dieſes Princip, die vernünftige Liebe

And=

Anderer, (nicht die Selbſtliebe) begründet alſo auch nach dem Thomaſius alle Moralität. Daß ein Menſch ſich ſelbſt mehr lieben könne, als andre Menſchen und Dinge, leugnete Thomaſius ſchlechthin. Ein Geiziger liebt nicht ſich, ſondern das Geld; ein Wohllüſtiger nicht ſich, ſondern die ſchönen Weiber. Wird Glückſeligkeit im objectiven Sinne verſtanden, ſo iſt ſie der Inbegriff der Gemüthsruhe mit den weſentlichen Gütern, welche dazu erfoderlich ſind. Dieſe weſentlichen Güter ſind Weisheit und Tugend; unweſentlich ſind Geſundheit, Ehre, Reichthum, Freundſchaft u. w. Zur Beförderung der Gemüthsruhe iſt der Glaube an Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt nothwendig. Dieſer Glaube erzeugt Liebe und Vertrauen zu Gott, und dadurch ein Beſtreben, dem Willen Gottes gemäß zu handeln. In dieſem Beſtreben liegt auch der wahre Gottesdienſt. Wer einen ſolchen Glauben an Gott nicht hat, iſt ein Atheiſt, und wer den Dienſt Gottes in etwas Anderm ſetzt, iſt ein Abgötter; beyde Gemüthszuſtände ſtören die Gemüthsruhe und ſind daher verwerflich.

Die Liebe überhaupt iſt ein Verlangen des Willens, ſich mit dem, was der Verſtand für gut erkennt, zu vereinigen, oder in dieſer Vereinigung zu bleiben; ſie kann alſo ihrer Natur nach immer nur auf andere Gegenſtände gerichtet ſeyn; und bezieht ſie ſich auf Menſchen, ſo hat ſie eine Vereinigung derſelben zu Einem Willen, ohne Herrſchaft des Einen über den Andern, zur Abſicht. Die Liebe aber iſt entweder vernünftig oder unvernünftig. Die letztere iſt ein unruhiges nicht von der Vernunft geleitetes und mit ihr harmoniſches Beſtreben; ſie iſt entweder herſch-

erſchſüchtig oder ſclaviſch; ſie geht mehr auf ſchädi
che Dinge, als auf gute; ſchätzt lebloſe und unver-
ünftige Dinge höher, als ſie werth ſind, den Körper
öher, als die Seele; ſie trachtet nach unmöglichen
Dingen, z. B. nach einer Vereinigung mit Gott, und
aß ſich der göttliche Wille nach dem menſchlichen be-
uemen ſolle. Hingegen die vernünftige Liebe,
le einen entgegengeſetzten Charakter hat, iſt das ein-
ge und wahre Mittel zur Glückſeligkeit, d. i. zur
irklichen Gemüthsruhe. Sofern die Menſchen ver-
öge ihrer Naturbeſchaffenheit einander gleich ſind,
iebt es auch eine allgemeine Menſchenliebe.
Dieſe faßt in ſich Leutſeligkeit, oder Bereit-
illigkeit, Andern zu helfen und zu dienen, und
Wahrhaftigkeit in Erfüllung der Verbindlichkei-
n, welche beyde Tugenden poſitiv ſind, und die Er-
altung der Gleichheit unter den Menſchen bewirken.
erner gehören in den Inbegriff der Menſchenliebe als
egative Tugenden, welche die Hinderniſſe der Gleich-
eit wegräumen, Beſcheidenheit, die nicht mit
Demuth zu verwechſeln iſt, welche die Vernunft
icht als Tugend kennt und empfiehlt, Verträg-
ichkeit und Geduld.

In den Verhältniſſen einzelner Menſchen gegen
nander nahm Thomaſius eine beſondere Liebe
n, die ſich aber lediglich auf Hochachtung grün-
et, aus welcher Gefälligkeit, Aufmerkſamkeit, ver-
auliche Gutthätigkeit, Gemeinſchaft der Güter und
s Thuns und Laſſens fließen. Einen Unterſchied
viſchen dieſer beſonderen Liebe und der Geſchlechts-
ebe wollte Thomaſius nicht zugeſtehen, weil alle
ebe eine Vereinigung der Seelen, und eine Trennung
erſelben in beſondere Gattungen unnütz und leer ſey.
Er

Er hielt es deßwegen nicht für ſchimpflich und erniedrigend, daß ein Frauenzimmer ſeine Liebe dem Manne antrage. Auch der Stat kann nicht ohne Liebe beſtehen, obgleich er theils aus Mangel an Liebe, theils aus Furcht vor der Bosheit Anderer entſtanden iſt.

So ſegenbringend inzwiſchen die vernünftige Liebe iſt, ſo ſelten iſt ſie doch unter den Menſchen, und daher rührt alles Elend, welches die menſchliche Geſellſchaft im Ganzen und die Individuen drückt. Die Urſache der unvernünftigen Liebe iſt in den Vorurtheilen und Irrthümern der Menſchen, und in ihrem verderbten Willen zu ſuchen. Auch der Wille hat ſeine Irrthümer und Vorurtheile, hauptſächlich das Vorurtheil der Ungeduld und der Nachahmung. Jenes verführt den Menſchen, Allem nachzuſtreben, was die Sinnlichkeit augenblicklich und lebhaft reizt; daher der Hang zu Veränderungen und Contraſten; dieſes verführt ihn, zu begehren und zu thun, ohne ſelbſt zu prüfen.

Alle Affecten laſſen ſich unter dem allgemeinen Begriffe des Verlangens oder der Begierde vereinigen; die Begierde geht auf das Gute, und dann iſt ſie Liebe; oder ſie ſucht des Böſen ſich zu entledigen und ſich davon zu entfernen, dann iſt ſie Haß. Thomaſius entwickelt hierauf die einzelnen Affecten genauer. Die Begierde wird beſtimt a) durch die Nähe oder Ferne des Guten und Böſen, und durch die Schwierigkeit oder Leichtigkeit, jenes zu erlangen, und dieſes zu vermeiden; daraus entſpringen die Affecte des Mistrauens, der Furcht, der Hoffnung; b) durch den ſtarken oder plötzlichen Eindruck einer Empfindung; daher rühren Beſtürzung, Schrecken; c) durch den mittelbaren oder

unmit-

nmittelbaren Eindruck; daher Neid, Zorn, Aer=ernuiß; d) durch die Dauer; daher Habſucht, üſternheit, Wohlluſt. Alle Affecten ſind aber ur verſchiedene Grade der Liebe und des Haſſes, und ofern der Menſch von der vernünftigen Liebe abweicht, der ſich durch ſie regieren läßt, erzeugen ſie fehler=afte oder gutartige Neigungen. Dieſe laſſen ſich auf ier Hauptaffecte oder verſchiedene Hauptarten der Lie=e und des Haſſes zurückführen: 1) vernünftige Men=chenliebe, und Haß des Irrthums und des Laſters; :) Liebe der ſtolzen Ehre und Haß der Beſcheidenheit;) Liebe der ſinnlichen Luſt, und Haß der Enthalt=amkeit; 4) Liebe des Geldes oder Haß der Armuth nd Gemeinſchaft der Güter.

Die Affecten überhaupt genommen ſind weder ut noch böſe; aber ſie werden das eine oder das an=ere, danach ſie zur Ruhe oder zur Unruhe des Ge=müths führen. Da die Reizungen der Sinnlichkeit en Menſchen von den Jahren ihrer Kindheit an mehr Vergnügen gewähren; ſo werden hierdurch viele unor=entliche Begierden erzeugt, welche die Gemüthsruhe ufheben, und den Menſchen in einen böſen Zuſtand erſetzen. Dagegen iſt es ſeine Pflicht, nach und nach on den unruhigen zu den ruhigen überzugehen. Die nruhigen und eben deßwegen böſen Affecten ſind daran u erkennen, wenn ſie den Menſchen außer ſich ſetzen, nd auf etwas Anderes, als die Vereinigung mit Ru=e ſuchenden Menſchen gerichtet ſind; wenn ſie ferner on einer ſo lebhaften Bewegung begleitet werden, daß adurch der Leib geſchwächt, und der Wille beunru=igt wird.

Thomaſius ſtellt auch eine ſeltſame Verglei=chung der vier Hauptaffecten an. Die vernünftige Liebe

Liebe iſt nur Eine; aber die unvernünftige ſcheidet ſich in drey Arten; ſo wie es nur Eine gerade Linie, aber viel krumme, Eine Tugend, aber viele Laſter giebt. Die Arten der unvernünftigen Liebe laſſen ſich beurtheilen: a) nach der Politik. Alles Uebel der Staten entſpringt aus dem Unterſchiede der Geburt und der Aufhebung der Gütergemeinſchaft, alſo aus Ehrgeiz und Geldgeiz, welche beyde die Wohlluſt erzeugen; b) nach der Phyſik. Die Elemente des menſchlichen Körpers ſind Schwefel, Salz, und Queckſilber; der Schwefel erweckt Ehrgeiz; das Salz Geldgeiz; und das Queckſilber führt zur Wohlluſt. Eben ſo entſprechen von den vier Naturelementen das Feuer dem Ehrgeize, das Waſſer der Wohlluſt, die kalte Erde dem Geize, und die reine Luft der Liebe. Auch die Temperamente gehören hierher. Im Kopfe herſcht der Ehrgeiz; im Herzen der Geldgeiz; im Unterleibe die Wohlluſt; c) nach den Ständen. Der Nährſtand wird am meiſten von der Wohlluſt, der Wehrſtand von dem Ehrgeize, der Lehrſtand von dem Geldgeize getrieben.

Alle Tugenden entſpringen aus der vernünftigen Liebe, alle Laſter aus der unvernünftigen. Thomaſius bringt die leztern in eine tabellariſche Ueberſicht nach den drey böſen Hauptaffecten, aus denen ſie fließen. Z. B. die Wohlluſt iſt überhaupt eine Leidenſchaft, welche die Ruhe vergeblich darin ſucht, daß Verſtand und Sinnlichkeit, vornehmlich aber Geſchmack und Luſtgefühl, immer beluſtigt werden, und welche nach einer Vereinigung mit eben ſo geſtimten Menſchen ſtrebt. Aus ihr entſtehen unbedachtſame Klatſcherey, liederliche Verſchwendung, knechtiſche Unterwürfigkeit, ungeduldige Zaghaftigkeit, verſoffene

fräßige

fräßige Geilheit, fauler Müſſiggang, jähzornige Weichherzigkeit, Kuppler und Spielmann's Dienſte, ingenieuſe Erfindung. Den Ehrgeiz überhaupt erklärt Thomaſius für eine Leidenſchaft, welche die Ruhe vergeblich darin ſucht, daß Andere uns Beweiſe von Hochachtung und Gehorſam geben, und die zu dieſem Zwecke liſtige und gewaltſame Thaten unternimt, und nach der Verbindung mit gleichgearteten Menſchen ſtrebt. Der Geldgeiz iſt eine Leidenſchaft, die ihre Ruhe vergeblich in ſtets veränderlicher Beſitzung von allerhand Dingen ſucht, die unter dem Menſchen ſind, und mit Gelde angeſchafft werden können, und die daher mit ſolchen Dingen oder gar mit dem Gelde allein durch deſſen Erlangung und Verwahrung ſich zu vereinigen ſtrebt. Aus beyden, dem Ehrgeize und Geldgeize, folgen wieder einzelne Laſter, z. B. nach den eigenen Ausdrücken des Thomaſius aus dem erſtern: "hartnäckige Stöckiſchheit, Stoiſcher Faſtus und Unempfindlichkeit, Banditen Dienſtfertigkeit"; aus dem andern "tückiſche Lüge und Simulirung, unbarmherzige Filzigkeit und Knickerey, ſchindhündiſcher Haß des Weibes, Lauſerey, mühſame Eſelsarbeit, ungemeines Gedächtniß."

Es iſt aber in den menſchlichen Charakteren nicht einer der Hauptaffecten mit ſeinen Folgen allein herrſchend; ſondern dieſe ſind oft wunderlich mit einander gepaart und gemiſcht, und ſchränken ſich dadurch einander ein, oder machen auch durch die Art der Miſchung den Charakter noch fehlerhafter. Wenn ſich Wohlluſt und Ehrgeiz in gleichem Maaße miſchen, ſo entſteht eine Gemüthsſtimmung, die der vernünftigen Liebe ähnlich iſt, z. B. die Erniedrigung der Wohlluſt und der Hochmuth des Ehrgeizes bewirken eine

gleichmüthige Freundlichkeit. Werden Ehr- und Geldgeiz zuſammengemiſcht, ſo entſtehen Charaktere, die gefürchtet und reſpectirt werden. Die Stökkiſchheit des erſten und die tückiſche Simulirung des andern bewirkt kluge Zurückhaltung. Hat der Ehrgeiz die Oberhand, ſo ſucht der Menſch ſich mit mehr Kunſt und Verſtellung bey Andern zu inſinuiren. Iſt aber der Geldgeiz ſtärker, ſo iſt die Schmeicheley gröber. Komt auch etwas Wohlluſt hinzu, ſo wird die affectirte Freundlichkeit der wahren ähnlich. Eine abſcheuliche Miſchung geben Wohlluſt und Geldgeiz. Ein ſolcher Charakter iſt eitel und prahleriſch im Glücke, und niederträchtig im Unglücke. Er puzt ſich koſtbar, aber es kleidet nicht, weil auf der einen Seite wieder eingebracht werden ſoll, was es auf der anderen koſtet.

Bey der Beurtheilung des moraliſchen Werthes oder Unwerthes der Charaktere muß aber auch auf Alter, Stand, Glück, Gelegenheit, u. a. Dinge Rückſicht genommen werden. Ein junger Wohllüſtling iſt bey weitem nicht ſo verächtlich, wie ein alter verliebter Geizhals. Umgekehrt iſt ein junger Geizhals viel verächtlicher, als ein alter. So macht auch der Stand einen großen Unterſchied. Ein ehrgeiziger oder wohllüſtiger Privatmann führt ein ſchändliches, aber im Verhältniße zum Ganzen unſchädliches Leben, und ſchadet am meiſten ſich ſelbſt; hingegen ein Ehrgeiziger oder Wohllüſtling auf dem Throne wird ein Ungeheuer und das Verderben ganzer Nationen. Die vernünftige und unvernünftige Liebe können nie gemiſcht werden, weil ſie einander widerſtreiten, vertilgen oder einſchränken. Thomaſius ſtellt für die Menſchenkentniß den traurigen Grundſatz auf: Bey allen Menſchen ſteht die vernünftige Liebe unten an, und wird von den

drey

drey Hauptlaſtern um viele Grade, mehr oder weniger, übertroffen. Von dieſen drey Hauptlaſtern aber herrſcht immer eines über die andern, und zwar auf ſechſerley Arten. Wer ſich ſelbſt beſſern will, muß unterſuchen, welche von dieſen Arten bey ihm ſtatt finde. Die Erwerbung der Menſchenkentniß iſt ſchwer, aber doch möglich. Sie ſetzt voraus Selbſtkentniß, und einen Verſtand, der von Vorurtheilen frey iſt; unbefangene Beobachtung Anderer; Bemerkung nicht einzelner, ſondern mehrer Handlungen des Andern und Vergleichung derſelben; Belauſchung Anderer, wenn ſie ſich in ihrer wahren Art zu denken und zu handeln nicht verbergen.

Thomaſius giebt nun noch genauer die äußern Kennzeichen der Leidenſchaften an. Zur Dämpfung derſelben ſchlägt er eine treffliche Methode vor. Man muß vor allem ſuchen, die Hauptleidenſchaft kennen zu lernen, die dem Menſchen am liebſten iſt, und die er gewöhnlich mit der Schwäche der menſchlichen Natur überhaupt entſchuldigt. Hierbey kann man ſich fragen, ob man eher einen Gegenſtand der Liebe, oder des Ehrgeizes, oder des Geldgeizes aufopfern würde? Dieſe Prüfung muß aber zu einer Zeit und unter Umſtänden vorgenommen werden, wo die Hauptleidenſchaft gerade nicht auf ihrer Huth iſt. Iſt die Hauptleidenſchaft entdeckt, ſo muß man allen den Vorurtheilen entgegenarbeiten, welche dieſelbe nähren und ſtärken. Die Ueberzeugung, daß nie dabey wahre Gemüthsruhe zu erlangen ſtehe, iſt dazu am meiſten beförderlich. Auch muß man den Muth nicht verlieren, wenn die Ueberwindung und Ausrottung jener Vorurtheile mit Schwierigkeiten verbunden iſt. Dann muß gegen die Leidenſchaft ſelbſt gekämpft werden. Gelegenhei-

ten, wo ſie erwachen könnte, verführeriſche Beyſpiele und Geſellſchaften, ſind zu vermeiden. Wer z. B. die Leidenſchaft der Wohlluſt beſiegen will, muß oft das Leere und Nichtige der Schwelgerey im Eſſen und Trinken und im Genuße des Weibes überdenken; er muß damit das wahrere und größere Vergnügen vergleichen, das mit einem keuſchen und nüchternen Leben verbunden iſt; er muß die möglichen Folgen eines ſchwelgeriſchen und wohllüſtigen Lebens in der Zukunft erwägen; die Geſellſchaft wohllüſtiger Menſchen, beſonders ſchöner Weiber, fliehen, und deswegen den Umgang mit ernſthaften und keuſchen Männern aufſuchen; er muß durch ſtrenge Arbeitſamkeit wohllüſtige Phantaſieen entfernen u. w.

Thomaſius war der Meynung, daß zwar das natürliche Vermögen des Menſchen nicht zulänglich ſey, die böſen Affecten zu dämpfen; daß aber die Lehrſätze aus der Vernunft von der Dämpfung der Leidenſchaften auch nicht zu vernachläſſigen ſeyen. Der Verſtand wird durch den Willen regiert, welcher böſe und verderbt iſt. Daher kann der Wille nicht durch ſich ſelbſt gebeſſert werden; denn der böſe Wille kann den böſen Willen nicht bekehren. Das Einzige, was geſchehen kann, iſt, daß der Menſch eine Leidenſchaft durch die andere bekriegt, zuweilen ſeine guten Vorſätze ausführt, und nicht ſchlimmer wird, als er iſt; aber völlig moraliſch gut kann er auf dieſem Wege allein nicht werden. Die äußeren Arzneyen, welche einer Krankheit abhelfen, giebt es gegen das Laſter nicht; die Moral und ihre Befolgung iſt nichts weiter, als was dem Kranken eine gute Diät iſt; ſo wie die letztere den Kranken in einem leidlichen Zuſtande hinhält, ohne ihn zu heilen, ſo bewirkt auch jene nur, daß der Menſch

Menſch nicht noch tiefer in das Böſe verſinkt. Bey Tugend und Laſter findet freylich eine Zurechnung ſtatt; aber der Menſch verdient für das Gute, was er thut, kein Lob; denn er thut eigentlich nie etwas Gutes; er thut ſtrenge genommen nur weniger Böſes, als er thun könte, und daher iſt Lob vielmehr ſchädlich, weil es Heucheley und Verſtellung zur Folge hat. Indem die Moral Vorſchriften ertheilt, wie die menſchlichen Affecten zu dämpfen ſind, lehrt ſie zugleich, daß ſie durch das natürliche Vermögen des Menſchen nicht gedämpft werden können. Sie kann alſo nichts anders ſeyn, als eine Leiterinn zur Theologie; denn wo die Moral der Vernunft nichts mehr auszurichten vermag, tritt die göttliche Weisheit und Gnade, welche die heilige Schrift lehrt, an ihre Stelle. Thomaſius wollte deßwegen ſeine Moral nur für Verführer und Verführte geſchrieben haben, damit dieſe ihren verderbten Zuſtand daraus kennen lernten; hingegen nicht für gebeſſerte Chriſten, die einer ſolchen Unterweiſung nicht weiter bedürfen. Hiernach wird das Urtheil begreiflich ſeyn, welches er über die heydniſche Sittenlehre fällte, daß alle heydniſche Ethiken und Politiken, mit Luther zu reden, ſchlimmer als gar keine wären, weil ſie der Gnade Gottes und der chriſtlichen Tugend gerade zu entgegen ſeyen.

In ſeinen Cautelen wurden von ihm manche Sätze ſeiner Sittenlehre berichtigt, oder minder hart ausgedrückt. So erklärte er darin die vernünftige Liebe noch genauer. Sie ſey kein beſondrer Affect, ſondern nur eine Einſchränkung der drey Hauptaffecten. Sie kann ſelbſt nicht ohne allen Affect ſeyn, und daher dürfen die guten Affecten nicht ausgerottet werden. Auch gab er hier zu, daß eine Beſſerung des Menſchen

durch ihn ſelbſt möglich ſey, ſobald man nur Freywilligkeit und Freyheit des Willens unterſcheide; daher ſeyn die philoſophiſchen Tugenden auch wahre Tugenden, jedoch nach dem Verhältniße der menſchlichen Schwäche.

Es iſt ſchon oben bemerkt worden, daß Thomaſius in der Beſtimmung des Princips des Naturrechts und in ſeiner naturrechtlichen Theorie überhaupt ſich während der verſchiedenen Epochen ſeines Lebens nicht gleich blieb. In ſeinem erſten Lehrbuche, den Inſtitutionibus jurisprudentiae divinae, folgte er dem Pufendorfiſchen Principe der Geſelligkeit; in dem andern aber, den Fundamentis juris naturae et gentium, wandte er ſein Princip der Sittenlehre, die vernünftige Liebe, auch auf das Naturrecht an. Man kann alſo nur von dem letztern Lehrbuche behaupten, daß es die eigenen Meynungen des Thomaſius über Naturrecht enthalte. Ich will hier nur einige Grundbegriffe und charakteriſtiſche Behauptungen aus demſelben anzeigen: Erſtlich: Das Gerechte (juſtum) iſt dem äußern Uebel entgegengeſetzt; das Moraliſch Edle (bonum eminens) iſt dasjenige, was der inneren Begierde nicht unterliegt; das Anſtändige (decorum) liegt zwiſchen jenen beyden in der Mitte. Zweytens: Das Recht entſpringt aus der äußeren Freyheit des Willens; die Verbindlichkeit ſchränkt den Willen und die äußere Freyheit deſſelben ein; beyde beziehen ſich auf Eine Norm, nur auf verſchiedene Weiſe. Drittens: Alles Recht iſt zwiefach. Es iſt entweder auf poſitive Geſetze und Verträge mit Andern, oder auf die eigene ſubjective Natur des Menſchen gegründet. Alles Recht hat ferner nur eine äußere Beziehung, keine innere; die Verbindlichkeit kann auch eine innere

Bezie-

Beziehung auf das Subject haben, die aber durch die Regeln der Moral, nicht durch die Rechtsregeln, be- imt wird. Die Erfüllung der inneren Verbindlich- it macht den Menſchen tugendhaft; die Erfüllung er äußeren macht ihn gerecht. Das poſitive Recht er- rdert eine äußere Mittheilung und Bekantmachung; as Naturrecht wird durch Vernunftſchlüſſe in einem higen Gemüthszuſtande erkannt. Das letztere hat Gott in das Herz des Menſchen gepflanzt; es iſt alſo n göttliches, ſo wie jenes ein menſchliches Recht iſt. Viertens: Das Naturrecht enthält mehr Maximen, als Geſetze. Dieſes iſt ein dem Tho- aſius eigenthümlicher Satz, und ein Radicalfehler ines naturrechtlichen Syſtems. Das poſitive Geſetz, gt er, wird nicht betrachtet als von einem Lehrer, ondern als von einem Herrſcher, ausgehend. Allein ie ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft hat keinen Begriff on Gott als einem Könige oder Herrn, der den Ue- ertretern des natürlichen Rechtsgeſetzes willkührlich äßere Strafen zufügte; alle Strafen, die nicht von er poſitiven Geſetzgebung verhängt werden, werden ur uneigentlich ſo genannt; denn die eigentlichen Stra- n verhängt ein Oberherr, und vollzieht ſie ſichtbar; e poſitiven Geſetze werden auch äußerlich bekannt ge- acht; von einer ſolchen Bekantmachung des Natur- chts weiß aber der Philoſoph nichts. Dieſer denkt ch Gott mehr als Rathgebenden Vater, wie als Ober- errn; jene Idee bringt eine vernünftige, dieſe eine echtiſche Furcht hervor. Sofern Gott als Vater, athgeber, Lehrer, gedacht wird, und die moraliſche Güte oder Schändlichkeit mehr die Tugend oder das aſter überhaupt, als die Gerechtigkeit oder Ungerech- gkeit insbeſondre andeutet, ſind auch alle Hand- ngsweiſen, welche durch das Naturrecht beſtimt wer-

 den,

den, ihrer moraliſchen Natur nach betrachtet, in Hinſicht auf das ganze menſchliche Geſchlecht gut oder böſe. Das Naturrecht hat alſo mit der Sittenlehre denſelben Charakter, und beruht mit dieſer auf demſelben Grunde. Fünftens: Das Princip des Naturrechts iſt weder der göttliche Wille, noch die Heiligkeit und Uebereinſtimmung der Handlungen mit demſelben, noch die Erhaltung der menſchlichen Vollkommenheit, noch das Bedürfniß der Haltung der Verträge oder des Friedens, oder der Geſelligkeit; ſondern es iſt die möglich größte und dauerndſte Glückſeligkeit des menſchlichen Lebens überhaupt. So wie demnach das Princip des Moraliſch Guten iſt: Thue Dir ſelbſt, was Du wünſcheſt, daß Andere thun mögen; und das Princip des Anſtändigen (Decori): Thue Andern, was Du wünſcheſt, daß ſie Dir thun; ſo iſt das Princip des Rechts: Thue Andern nicht, was Du wünſcheſt, daß ſie Dir nicht thun.

Aus dem Principe des Moraliſch Guten folgerte Thomaſius auch hier, daß der Menſch ſein bisheriges Leben bereuen, die Begierde nach Mitteln zu ſeiner Beſſerung in ſich erwecken, die ausſchweifenden Begierden durch die Furcht vor den mit ihrer Befriedigung verbundenen Schmerzen, der Schande, der Armuth, mäßigen, die verführeriſchen Gelegenheiten eben ſo, als die zu große Sicherheit oder die Verzweifelung meiden, und den Umgang mit ſolchen Menſchen ſuchen müſſe, die einen unſeren böſen Sitten entgegengeſetzten Charakter haben. Aus dem Principe des Anſtändigen fließt: daß man freywillig von ſeinem eigenen Rechte gegen den Andern nachlaſſen; dieſen angenehme Dienſte gerne und bereitwillig erzeigen; Un-

nehmlichkeiten nur ungerne und gezwungen zufügen; n Aergerniß geben; die Thorheit Anderer geduldig ragen müſſe u. w. Aus dem Principe des Rechts dlich ergiebt ſich überhaupt, daß man Andere in dem ebrauche ihres eigenen Rechtes durchaus nicht ſtören rfe; vielmehr ein einfaches, offenes und redliches etragen gegen ſie beobachten, alle Zänkereyen, Nek-eyen und Scrupuloſitäten vermeiden müſſe. Die geln des Moraliſch Guten und des Rechts leiden l weniger Einſchränkung, als die des Anſtändigen.

Von mehrern einzelnen damals ſehr auffallenden turrechtlichen Paradoxen des Thomaſius, die ch vielen Widerſpruch fanden, will ich hier nur fol-nde Beyſpiele ausheben: Das Völkerrecht iſt kein eil des poſitiven Rechts, ſondern des Naturrechts. — gehört nach bloßem Naturrechte nicht weſentlich zur e, daß das Weib ſich mit dem Manne auf immer binde, und ſeiner Herrſchaft unterworfen ſey; oder ß die Ehe auf Lebenszeit geſchloſſen werde; ſondern s göttliche poſitive Recht hat dieſes zu einer noth-ndigen Bedingung der Ehe gemacht. Nach dem aturrecht kann eine Eheſcheidung bloß wegen unver-glicher Sitten der Ehegatten erfolgen. Es läßt ſich s eben demſelben nicht beweiſen, daß unehelicher eyſchlaf, Hurerey, Inceſt, Polygamie, verboten en. — Die väterliche Gewalt ſtützt ſich nicht auf igung und Geburt der Kinder, noch auf einen ſtill-veigenden Vertrag, noch giebt ſie ein Recht auf die iter der Kinder. — Das Begräbniß der Verſtor-en iſt durch das Naturrecht nicht geboten. — Gott nicht die unmittelbare Urſache der Majeſtät der Re-ten u. w. — Man ſieht zum mindeſten aus dieſen ißen, daß Thomaſius ſchon einen ungleich hel-

lern Begriff von dem Unterſchiede zwiſchen dem Naturrechte und dem bibliſchen poſitiven, als ſeine Vorgänger, hatte *).

Das gröſste Verdienſt um die Menſchheit erwarb ſich Thomaſius endlich noch durch ſeine Beſtreitung des Aberglaubens an Hexen und Hexerey, wodurch er vornehmlich zur Abſchaffung der Hexenprozeße beytrug, wovon die hiſtoriſche Erörterung aber nicht weiter hieher gehört.

*) Die vornehmſten philoſophiſchen Lehrbücher und Schriften des Thomaſius ſind folgende: Chriſtian Thomaſen's Einleitung zu der Vernunftlehre u. w. Vierte Auflage. Halle 1711. 8. — Ebendeſs. Ausübung der Vernunftlehre; Halle 1710. 8. — Inſtitutionum jurisprudentiae divinae libri III, in quibus fundamenta juris naturalis ſecundum hypotheſes ill. *Pufendorfii* perſpicue demonſtrantur et ab objectionibus diſſentientium potiſſimum D. *Valent. Alberti* Prof. Lipſ. liberantur; fundamenta itidem juris divini poſitivi univerſalis ex jure naturali diſtincte ſecernuntur et explicantur; Francoſ. et Lipſ. 1688. 4. — Fundamenta juris naturae et gentium ex ſenſu communi deducta; edit. Halae 1728. 4. — Von der Kunſt vernünftig und tugendhaft zu lieben, oder Einleitung zur Sittenlehre u. w. Halle 1710. 8. — Von der Arzney wider die unvernünftige Liebe, oder Ausübung der Sittenlehre u. w. Halle 1704. 8. — De crimine Magiae diſſertatio; Halae 1701. 4. Deutſch: Halle 1703. 4. — De origine proceſſus inquiſitorii contra ſagas; Halae 1712. 4. Ueber die anderweitigen kleinen Schriften des Thomaſius das Naturrecht und die Politik betreffend, ſo wie über ſeine Myſtik und die dahin gehörigen Schriften, auch über die dadurch veranlaſsten literariſchen Streitigkeiten S. *Brucker* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 471 ſq.

Sieben-

Siebenter Abſchnitt.

Geſchichte der Wolfiſchen Philoſophie.

Durch die ſeit Des Cartes zur Vervollkomnung
der wiſſenſchaftlichen Philoſophie gemachten Ver-
he ſchien zu einem vollendetern Syſteme der letzteren
ilänglich vorgearbeitet zu ſeyn. Nur waren die Ma-
ialien zerſtreut, ohne innern Zuſammenhang und
mit einander im Widerſpruche. Es bedurfte eines
tiſchen und ſyſtematiſchen Kopfes, der ſie ſammelte,
glich, ſichtete, und ihnen die ſyſtematiſche Form
heilte. Selbſt die ſogenannte Leibniziſche Piloſophie
r nur ein Aggregat einzelner Unterſuchungen, in
ien freylich die Anlage und der Stoff zu einem Sy-
me enthalten waren, die aber doch erſt eine formelle
tematiſche Verbindung der Gründe und Reſultate
oderten, ehe ſie als ein ſolches betrachtet und benutzt
rden konten. Dieſes Verdienſt, die neuere Philo-
hie, vornehmlich die Leibniziſche, zum Syſte-
zu erheben, erwarb ſich Chriſtian Wolf. Er
r der Sohn eines Bäckers in Breßlau, und wur-
gebohren im J. 1679. Sein Hang zu philoſophi-
en und mathematiſchen Studien verrieth ſich ſchon
haft in ſeinem Knabenalter, und er zeichnete ſich
n dieſer Seite ſehr früh aus. In dem Marien Mag-
lenen Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt bekam er Unter-
ht in der Ariſtoteliſch ſcholaſtiſchen Philoſophie, und
rd bald ein ſo gewandter Diſputator, daß er im
tande war, ſich mit ſeinen eigenen Lehrern herumzu-
eiten. Er bekam hier auch ſchon eine Notiz von der
rteſiſchen Philoſophie, die ihn ſo anzog, daß er ſich
nach

nach weiterm Unterrichte in derſelben ſehnte, den er aber in ſeiner Vaterſtadt nicht zu erhalten vermochte. Seinen vorzüglichſten Fleiß widmete er der Mathematik, und zwar trieb er dieſelbe meiſtens für ſich, da der öffentliche Schulunterricht ſehr ſeicht und oberflächlich war, und ſich auch nicht über die erſten Anfangsgründe hinaus erſtreckte. Vom J. 1699. an ſtudierte er zu Jena. Er hatte ſich zwar die Theologie zum Berufsſache gewählt; aber die Wiſſenſchaften, die er mit Liebe und mit Glücke cultivirte, blieben auch hier Mathematik und Philoſophie. Er gab auch in beyden als Student Unterricht.

Das Erſte, was W. ſchrieb, waren Erläuterungen zu Tſchirnhauſen's Medicina mentis, womit dieſer ſelbſt ſo zufrieden war, daß er ihn in der Folge ſehr begünſtigte, und auch in Verbindung mit Leibniz brachte. In Jena hatte er die Carteſianiſche Philoſophie genauer kennen gelernt, und eine große Vorliebe für dieſelbe gewonnen, hauptſächlich für die dabey gebrauchte mathematiſche Methode, die er nachher in ſeinen Schriften ſelbſt immer befolgt hat. Durch das Studium der Schriften des Leibniz und den Briefwechſel mit demſelben ward er freylich veranlaßt, die eigenthümlichſten Sätze des Carteſianismus aufzugeben; aber die mathematiſche Methode, die auch Tſchirnhauſen empfohlen hatte, behielt er doch vom Carteſius bey, und ihr verdankt er unſtreitig den größten Theil ſeines Ruhmes.

Die nächſte Anwendung, die er davon machte, war auf denjenigen Theil der Philoſophie, der ſie wohl am wenigſten verträgt, nehmlich den praktiſchen. Er vertheidigte zu Leipzig zur Erhaltung der Lehrfreyheit im J. 1701 eine Schrift unter dem Titel: Philoſophia

prac-

actica univerſalis methodo mathematica conſcripta.
ey der Neuheit dieſer Behandlungsart der praktiſchen
hiloſophie, ungeachtet ſchon Weigel, Puſen-
rf, Leibniz, ähnliche Verſuche gemacht hatten,
egte ſie ein für Wolf ſehr günſtiges Aufſehn, und
erhielt die Erlaubniß, in Leipzig mathematiſche und
iloſophiſche Vorleſungen halten zu dürfen. Da ihn
ſe Vorleſungen rühmlich bekant machten, er auch
hrere Werke über einzelne Theile der Mathematik
h und nach herausgab, welche große Aufmerkſam-
t auf ihn erweckten; ſo bekam er faſt zu gleicher Zeit
hrere Anträge zu Lehrämtern, nach Danzig, nach
ießen, als Profeſſor der Mathematik, und nach
ismar, als Director der dortigen Schule. Er nahm
r keinen deſſelben an, weil er ſchon die Hoffnung
te, als Profeſſor der Mathematik in Halle ange-
t zu werden. Bis dahin war in Halle noch keine
ondre Lehrſtelle für die Mathematik geſtiftet; man
hte aber damals darauf, und Wolf hatte ſich durch
bniz bemüht, dieſelbe zu bekommen. Leibniz
pfahl ihn auch an den Preußiſchen Statsminiſter
n Dankelmann, der Curator der Univerſität war,
von dieſem wurde Wolf wirklich zum Profeſſor
Mathematik in Halle im J. 1707 befördert.

Hier fuhr er anfangs in der Ausarbeitung ſeiner
thematiſchen Werke fort, deren mehrere in den näch-
Jahren erſchienen. Was an dieſen beſonders ge-
, war die ſtreng ſyſtematiſche Ordnung, die er dar-
beobachtete, die Deutlichkeit der Begriffe und Lehr-
e, und die Genauigkeit und Bündigkeit in den
hlüßen und Folgerungen: Züge, die überhaupt der
olfiſchen Manier eigen ſind. Ein ſolcher ſyſtemati-
r Gang, und eine ſolche Beſtimtheit und Deutlich-
keit

keit im mathematiſchen Vortrage waren bisher unerhört geweſen. Hieraus iſt hauptſächlich zu erklären, daß auch die Wolfiſche Philoſophie, ſobald ſie nach eben der Methode bearbeitet erſchien, ſo allgemeinen Beyfall fand, und ſich ſo ſchnell verbreitete, und daß dieſe wiederum die Veranlaſſung wurde, eben die Methode auch auf andere Diſciplinen überzutragen. Was vorher auf den deutſchen Univerſitäten gelehrt wurde, war entweder ſcholaſtiſch Ariſtoteliſche Philoſophie auf mancherley Weiſe modificirt, oder ſeichte Ramiſtiſche Dialektik, oder ein Eklekticismus aus mehr Syſtemen zuſammengeſetzt, ohne Ordnung, Klarheit und Bündigkeit, oder eine populare Rhapſodie, wie die Lehre des C. Thomaſius, womit doch auch die mehr wiſſenſchaftlichen und tiefer forſchenden Köpfe nicht zufrieden ſeyn konten. Bey dieſer Parallele mußte die Wolfiſche Philoſophie auffallend gewinnen.

Nachdem Wolf mit ſeinen mathematiſchen Werken fertig war, ſo fieng er an, ſeine kleinen deutſchen Lehrbücher über die Haupttheile der Philoſophie herauszugeben. Aus dieſen kann man das Wolfiſche Syſtem auf eine kürzere und angenehmere Art, und im Weſentlichen hinlänglich vollſtändig kennen lernen. Als mündlicher philoſophiſcher Lehrer erlangte W. in Halle den ausgezeichnetſten Beyfall, und erregte dadurch den Neid mehrer ſeiner Collegen. Er empfieng ehrenvolle Rufe nach Wittenberg, Leipzig, St. Petersburg, wurde dafür, daß er dieſelben ablehnte, vom Könige zum Hofrathe ernannt, und bekam überdem eine anſehnliche Gehaltszulage. Hierin liegt wohl der erſte Grund zu der Verfolgung, die nachher wider ihn ausbrach.

Ein anderer Grund war, daß in Halle damals er Pietismus herſchte, wie er denn noch lange hernach ort geherſcht hat. Dieſer widerſtrebte dem Empor-ommen einer wahrhaft philoſophiſchen Denkart gerade-u. Unter den pietiſtiſchen Schwärmern war einer der ifrigſten Joachim Lange. Er war gebohren im J. 670 zu Gardelegen in der Altmark, war zuerſt Conrector zu Cöslin in Pommern, hernach Rector es Friedrichswerderſchen Gymnaſiums in Berlin, und ſeit 1709 Profeſſor der Theologie zu Halle, wo er im J. 1744. ſtarb. Dieſer behauptete, der Verſtand ver-möge nicht ſeine eigenen Gebrechen zu heilen, wenn nicht das innere oder göttliche Licht das verfinſterte Ge-müth durchdringe. Dieſes habe allein die Kraft, den Verſtand zu erleuchten, das Herz zu erwärmen und zu bewegen. Vor dem Sündenfalle ſey es der Seele zu-gekommen; mit dem göttlichen Ebenbilde aber ſey es verloren gegangen, und ſeitdem trage der Verſtand den Samen der Sünde in ſich. Diejenigen, welche das innere Licht verſchmähten, ſeyen des chriſtlichen Na-mens unwürdig, und noch viel ſchlimmer, als die Hey-den. So wie Lange, dachten auch ſeine übrigen Col-legen in der theologiſchen Facultät. Zunächſt ſchränk-ten ſie ſich darauf ein, Wolf's Philoſophie bey den Studirenden verdächtig zu machen; da dieſes aber nicht gelingen wollte, vielmehr das Gegentheil erfolgte, daß die Theologen ihren Beyfall verloren, ſo ſuchten ſie gegen einzelne Behauptungen deſſelben öffentlich zu argumentiren, und ihn als einen Religionsverächter, Irrlehrer u. w. darzuſtellen. Eine erwünſchte Gele-genheit gab ihnen hierzu, daß jener die Leibnizische Lehre von der präſtabilirten Harmonie in ſein Syſtem aufgenommen hatte. Hieraus folgerte Lange, und zwar dies an und für ſich gar nicht mit Unrecht, den

Fata-

Fatalismus, und dies war eigentlich der vornehmſte und gültigſte Vorwurf, welchen er der Wolfiſchen Philoſophie machte.

Gegen die Beſchuldigung des Fatalismus ließ W. eine kleine Broſchüre drucken: Erinnerungen, wie ich es mit den Einwürfen halten will, die künftig gegen meine Schriften gemacht werden. Er behauptete in dieſer, daß er aus Leibnizens Philoſophie nichts entlehnt habe; daß ſein Syſtem die Frucht eignen Nachdenkens ſey, und daß er die präſtabilirte Harmonie nicht annehme. Dieß war freylich mehr eine gewagte Ausflucht, als eine gegründete Rechtfertigung.

Es kamen aber bald noch mehrere Umſtände hinzu, welche die Erbitterung der Gegner Wolf's, und namentlich Lange's, vergrößerten. Als Decan der philoſophiſchen Facultät hatte jener zum Adjunct derſelben einen ſeiner Schüler, Thümmig, befördert. Nun wünſchte damals der Sohn Lange's, ebenfalls Adjunct zu werden. Dies verhinderte Wolf, theils weil die Stelle ſchon beſetzt ſey, theils weil ſich der junge Mann gar nicht mit Philoſophie und Mathematik beſchäfftigt habe. Hierüber wurde Lange vollends erbittert. Bald darauf ward Wolf Prorector. Ein literariſches Ereigniß, welches zu der Zeit die Gelehrten vorzüglich intereſſirte, waren die Nachrichten, welche die Jeſuitiſchen Miſſionarien von der Cultur, und beſonders von der Moralphiloſophie der Sineſen verbreiteten. Bey der Gelegenheit, daß Wolf das Prorectorat an Lange wieder übergab, hielt jener eine Rede de philoſophia Sinenſium morali, worin er mit großem Lobe von der Vortrefflichkeit der Sineſiſchen Moral ſprach, und ſie für völlig übereinſtimmend mit ſeiner eige-

eigenen moraliſchen Denkart erklärte. Lange fand es anſtößig, daß ein chriſtlicher Philoſoph ſeine Moral überhaupt der heydniſchen gleich ſtelle. Die theologiſche Facultät wollte die Rede vor dem Drucke der Cenſur unterwerfen, und forderte Wolfen das Mſpt ab. Dieſer aber weigerte ſich, und ſchrieb deßhalb an den Miniſter von Cocceji. Er äußerte in dem Briefe, er habe wollen die Rede zu Rom mit Approbation des Inquiſitionstribunals drucken laſſen; itzt möge ſie aber ungedruckt bleiben. Dieſe Aeußerung war bekant geworden, und unerwartet erſchien ein Abdruck der Rede, und zwar mit angeblicher Approbation des Inquiſitionstribunals. Dadurch ſtieg die Erbitterung der Gegner Wolf's immer höher, ungeachtet er betheuerte, daß er an dem Abdrucke der Rede in dieſer Form durchaus keinen Antheil habe. Wolf wurde inzwiſchen von dem Preußiſchen Miniſter zu ſehr geſchätzt, als daß dieſer ihn nicht hätte begünſtigen ſollen. Auf ſeine Empfehlung wurde ſogar ſein Schüler und Freund Thümmig zum Profeſſor der Philoſophie ernannt.

Da alſo Lange einſah, daß er auf dieſe Weiſe nichts ausrichten könne, ſo reizte er zuerſt einen gewiſſen Sträh ler, der ſich durch Thümmig's Beförderung zurückgeſetzt glaubte, als Gegner Wolf's aufzutreten. Dieſer ließ zu Jena eine Prüfung der Wolfiſchen Metaphyſik in zwey Theilen drucken, worin Wolf auf's plumpeſte angegriffen, und der Lehre des Fatalismus und Atheismus beſchuldigt wurde. Der letztere beſchwerte ſich hierüber in Berlin, und die Fortſetzung des Streits wurde durch einen Königlichen Befehl unterſagt. Lange gab nunmehr beym Königl. Miniſterium in Berlin eine förmliche Klagſchrift ein, worin er alle nach ſeiner Meynung an-

ſtößige Puncte in Wolf's Philoſophie zuſammenſtellte, und unter andern behauptete: Die neue Philoſophie verwerfe mehrere Beweiſe für das Daſeyn Gottes; die darin gegebne Erklärung der Natur Gottes ſey Spinoziſtiſch; ſie lehre eine abſolute Nothwendigkeit aller Begebenheiten u. w. Dazu fügte er noch mehr perſönliche Vorwürfe, daß W. die Irreligioſität und Unſittlichkeit der Studirenden befördere, und dadurch die Univerſität in Verfall bringe. Wolf vertheidigte ſich öffentlich, und ſo entſtand anfangs ein Schriftenwechſel, bey dem für Lange nichts herauskam, da jener das Vorurtheil des Publicums für ſich hatte.

Nachdem alle dieſe Bemühungen vergeblich geweſen waren, fieng Lange an, heimlich zu intriguiren. Er wandte ſich in Berlin an Perſonen, die beym Hofe in Anſehn ſtanden, und ſtellte dieſen die Gefahr vor, welche der Stat und die Religion von der Verbreitung der Wolfiſchen Lehre zu fürchten habe. Beſonders gelang es ihm, einige Offizire gegen Wolf einzunehmen, die zu den täglichen Geſellſchaftern und Begleitern des Königs gehörten. Man ſagte dieſem ſelbſt, daß nach Wolf's Grundſätzen z. B. alle Soldaten Maſchinen ſeyen, die, wenn ſie deſertirten, dies nicht aus eigener Schuld, ſondern zufolge einer ewigen göttlichen Einrichtung thäten; eine ſolche Denkart ſey doch für die Armee höchſt gefährlich. Hierüber wurde der König aufgebracht, und erließ ſogleich den Cabinetsbefehl, daß Wolf aller ſeiner Stellen verluſtig ſeyn, und binnen zwey Tagen die Preußiſchen Lande räumen ſolle. Auch Thümmig verlor ſeine Stelle, und dieſe bekam Strähler. An die Stelle Wolf's ſelbſt kam der Sohn Lange's, woraus ſich gleich offenbarte, wer der Anſtifter der ganzen Intrigue war. Wolf verließ alſo Halle d. 23. Nov. 1723.

Es

Es war natürlich, daß dieſer außerordentliche Vorfall nicht nur auf das ſtudirende Publicum in Halle, und mehrere Collegen Wolf's, die Freunde deſſelben waren, ſondern auch auf die auswärtigen Gelehrten den lebhafteſten Eindruck machte, und daß ſelbſt Lange und ſeine Anhänger, namentlich die neu angeſetzten Profeſſoren, Strähler und der jüngere Lange, in Verlegenheit geriethen, wie ſie ihr Verfahren rechtfertigen und ſich mit Ehre behaupten ſollten. Lange und Breithaupt, Profeſſor der Theologie, predigten öffentlich gegen Wolf; Franke, der berühmte Stifter des Halliſchen Wayſenhauſes, dankte Gott in der Kirche auf den Knieen dafür, daß Wolf aus Halle entfernt ſey. Da gleichwohl alles dieſes dem Publicum nicht imponirte, und die neuen Profeſſoren demungeachtet verächtlich von den Studirenden behandelt wurden, ſo dachten die Feinde Wolf's noch auf andere wirkſamere Mittel. Lange erbat ſich ein Gutachten vom Buddeus in Jena, weil er wußte, daß dieſer auch aus einer Art von Neid oder Eiferſucht der Wolfiſchen Philoſophie nicht hold war. Buddeus benahm ſich hierbey ſehr zweydeutig, und ward dafür beſtraft. Er wollte auf der einen Seite ſich der AntiWolfiſchen Partey angenehm machen, und zugleich ſeiner Abneigung gegen Wolf ein Opfer bringen; auf der andern Seite wollte er es doch aber auch nicht öffentlich mit dieſem und deßen Partey verderben. In dem von ihm ausgeſtellten Gutachten trat er daher den von Lange der Wolfiſchen Philoſophie gemachten Anſchuldigungen völlig bey; behauptete, daß mit der präſtabilirten Harmonie der Grund aller Moralität, aller Zurechnung des Guten und Böſen, aufgehoben werde; daß alſo die Wolfiſche Lehre dem Atheismus den Weg bahne u. w. Dieſes Gut-

achten theilte er dem Lange bloß privatim, und allenfalls zum Privatgebrauche mit; hingegen verbat er ausdrücklich jede öffentliche Bekantmachung desſelben. Hiermit aber war dem Lange nicht gedient. Dieſer hatte lediglich darum ein Gutachten von Buddeus gewünſcht, um daran eine Aegide zu haben, hinter der er ſich vor dem allgemeinen Haße und der Indignation des gelehrten Publicums ſowohl in Halle als answärts verbergen könte. Sobald er das Gutachten des Buddeus in die Hände bekommen hatte, ließ er es drucken.

Wolf hatte ſich inzwiſchen zunächſt von Halle nach Caſſel begeben, und wurde von dem Landgrafen, mit welchem er ſchon vorher in Verbindung ſtand, ſofort als Hofrath und erſter Profeſſor der philoſophiſchen Facultät zu Marburg wieder angeſtellt. Er vertheidigte ſich hier mit großer Lebhaftigkeit gegen die auf ſeine philoſophiſche Denkart und Lehre gemachten Angriffe, und ſo wurde der Streit noch mehr Jahre hindurch fortgeſetzt. Wolf ließ das Bedenken des Buddeus noch einmal abdrucken, und fügte Anmerkungen hinzu, worin er dasſelbe mit großer Bitterkeit beantwortete, und den B. für gänzlich unfähig zum Urtheile in Sachen der Metaphyſik erklärte Er foderte ihn zugleich auf, den Streit mit ihm vor competenten Richtern zu führen, und ſich ſo viel Gehülfen zu wählen, wie er wolle; die Koſten der Reiſe nach Marburg erbot ſich W. ſelbſt zu bezahlen. Buddeus wagte nicht, in ſeinem Namen den Streit zu unterhalten, ſondern übertrug dies Geſchäfft ſeinem Schwiegerſohne Johann Georg Walch *). Auch auf anderen Uni-

*) Es erſchienen nach und nach in dieſer Streitſache folgende Bro-

Univerſitäten Deutſchland's, wo die Verbannung Wolf's aus Halle eine große Senſation hervorbrachte, nahm man für und wider ihn Partey. Die Theologen waren meiſtens gegen ihn, und ſuchten z. B. auch in Tübingen ein Verbot der Wolfiſchen Philoſophie zu bewirken, konten aber doch ihre Abſicht nicht erreichen, weil gerade durch die Animoſität, womit ſie gegen jene eiferten, das Intereſſe der Studirenden daran immer allgemeiner wurde. Dazu kamen die ganz ungewöhnlichen Ehrenbezeugungen, die Wolfe'n um eben dieſe Zeit im Auslande wiederfuhren. Er ward Mitglied der Akademieen der Wiſſenſchaften zu London, Paris und Stockholm. Peter der Große, der damals im Begriffe war, die Akademie der Wiſſenſchaften in St. Petersburg zu errichten, ernannte ihn zum VicePräſidenten derſelben. Im J. 1723 ward er förmlich nach St. Petersburg berufen, und da er den Ruf ablehnte, bekam er eine Ehrenpenſion. Er ward auch in den Adelſtand erhoben. Was aber ſeinen Triumpf vollendete, war, daß die Preußiſche Regierung, ungeachtet aller Machinationen und Cabalen, welche Lange unaufhörlich fortſetzte, ſich, wiewohl damals vergeblich, bemühte, ihn zur Rückkehr nach Halle zu bewegen.

Die Hauptbeſchäfftigung Wolf's in Marburg war, ſeine größern lateiniſchen Werke über die einzelnen

Broſchüren: Walch's beſcheidne Antwort auf Wolf's Anmerkungen. — 2) Wolf's nöthige Zugabe zu ſeinen Anmerkungen — 3) Walch's beſcheidner Beweis, daß das Bedenken von Buddeus noch feſtſtehe. — 4) Wolf's klarer Beweis, daß Budde die ihm gemachten Vorwürfe einräumen muß.

nen philoſophiſchen Diſciplinen auszuarbeiten. Um dem Geſchreye gegen das Wolfiſche Syſtem ein Ende zu machen, wurde auch während dieſer Zeit eine Commiſſion in Berlin niedergeſetzt, welche die demſelben aufgebürdeten Beſchuldigungen gründlich und unpartenyiſch unterſuchen ſollte. Sie beſtand aus dem Miniſter von Cocceji als Director, zwey reformirten Geiſtlichen, Jablonsky und Nolte, und zwey lutheriſchen, Reinbeck und Carſted. Dieſe Commiſſion entſchied dahin, daß die Wolfiſche Philoſophie von allen für die Religion und den Stat gefährlichen Irrthümern frey zu ſprechen ſey, und es wurde nun Lange'n ernſtlich verboten, über die Materie weiter zu ſtreiten, ob er gleich in ſeinen Tücken und Ränken bis an ſeinen Tod nicht nachließ. Bald darauf kam Friedrich der Große zur Regierung. Dieſer war in ſeinen frühern Jahren mit der Wolfiſchen Philoſophie bekant geworden, und hatte die größte Hochachtung für den Urheber derſelben gefaßt. Er ließ es daher gleich nach ſeinem Regierungsantritte eines ſeiner erſten Geſchäffte ſeyn, Wolfe'n unter den anſehnlichſten und ehrenvollſten Bedingungen nach Halle zu berufen, und nun nahm auch Wolf dieſen Ruf an, da Lange unterdeßen geſtorben war. Als Lehrer hatte aber W. ſeinen Ruhm überlebt; ſeine Collegien waren in ſeinen größern lateiniſchen Werken abgedruckt; die Zuhörer fanden daher an ſeinen Vorträgen kein Intereſſe, und ſein Auditorium war zuletzt völlig leer *).

Die

*) S. Karl Günther Ludovici Samlung und Auszüge der ſämtlichen Streitſchriften wegen der Wolfiſchen Philoſophie zur Erläuterung der beſtrittenen Leibnitziſchen und Wolfiſchen Lehrſätze verfertigt und mit kurzen Anmerkungen verſehen; Leipzig 1737. 2 Th. 8. — Ebendeß. aus=

Die Verdienſte Wolf's zunächſt um die wiſſenſchaftliche Behandlung der Philoſophie laſſen ſich auf folgende Hauptpuncte zurückführen. Er hat zuvörderſt die Encyklopädie der philoſophiſchen Disciplinen, ſo wie ſie gegenwärtig angenommen wird, im Weſentlichen zu einer beſtimten Conſiſtenz gebracht, bloß die Transſcendentalphiloſophie ausgenommen, die eine Erfindung Kant's iſt, und die Aeſthetik oder Theorie des Geſchmacks, welcher zuerſt Baumgarten die Form einer philoſophiſchen Disciplin gab. Das ſyſtematiſche Aggregat der philoſophiſchen Disciplinen, welches vor Wolf galt, war das Ariſtoteliſche. Dieſes war zwar in den allgemeinen Abtheilungen nicht zu tadeln; aber wohl in der inneren Anordnung des Einzelnen; auch war es unvollſtändig. Gleichwohl war man im Ganzen bisher der Ariſtoteliſchen Abtheilung der phi-

ausführlicher Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Wolfiſchen Philoſophie. Zum Gebrauche ſeiner Zuhörer; Leipzig 1737. III Th. 8. — Ebendeſ. neueſte Merkwürdigkeiten der Leibniz Wolfiſchen Weltweißheit geſammelt und mit unpartheyiſcher Feder aufgeſetzt; Frankf. und Leipzig 1738. 8. — Anleitung zur Hiſtorie der Leibniz Wolfiſchen Philoſophie, und der darin von Hrn. Prof. Lange erregten Kontrovers; Frankfurt u. Leipzig 1737. 8. — Vita, fata et ſcripta *Chriſt. Wolfii*, philoſophi; Lipſ. et Vratislav. 1739. 8. — Hiſtoriſche Lobſchrift auf Chriſtian Freyherrn von Wolf von J. Chr. Gottſched; Halle 1755. 4. — Joh. Friedr. Stiebritz kurzgefaßte Nachricht von des Hrn. Chriſtian Freyherrn von Wolfs Leben und Ende; Halle 1754. 4. — Chriſt. Wolf's Leben, in Büſching's Beyträgen zur Lebensgeſchichte berühmter Männer B. I. — *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. — von Eberſtein Verſuch einer Geſchichte der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit. B. I.

philoſophiſchen Syſtems treu geblieben, und die Vorſchläge zu einer Abänderung derſelben, wie ſie z. B. Baco that, waren ohne Erfolg geweſen, weil ſie entweder ganz willkührlich und chimäriſch, oder doch der Natur der Gegenſtände der Philoſophie ſelbſt nicht ſo angemeſſen waren, wie die Ariſtoteliſche Anordnung. Auch hat Wolf dieſe nicht ſchlechthin verworfen, und konte es nicht thun; er hat ſie nur berichtigt und vervollkomnert. Die empiriſche Naturlehre und Naturkunde ſchloß er ganz vom Bezirke der Philoſophie aus. Die Logik und die Metaphyſik nahm er als die Hauptbeſtandtheile der theoretiſchen Philoſophie an. Zu der letzteren zählte er Ontologie, metaphyſiſche Körperlehre, rationale Pſychologie, Kosmologie und Theologie. Bey der Logik und rationalen Pſychologie begieng er den Fehler, daß er die empiriſche Pſychologie unter beyde vertheilte, ob er ſie gleich auch beſonders abgehandelt hat. Daß die Logik ſich bloß auf die Form des Denkens erſtrecke; daß die rationale Pſychologie die Seele lediglich als Ding an ſich erwäge, nicht ſoferne ſich dieſe empiriſch im Bewußtſeyn verräth; daß alſo beyde Wiſſenſchaften von der empiriſchen Pſychologie weſentlich verſchieden ſind, ſcheint er noch nicht mit der gehörigen Klarheit und Beſtimtheit eingeſehen zu haben. Uebrigens war das Fachwerk der Metaphyſik, wie W. es anlegte, völlig in der Natur der Vernunft gegründet, das heißt, ſofern die Metaphyſik überhaupt durch die Vernunft als Idee gegeben iſt. Die praktiſche Philoſophie ſchied W. in die allgemeine und beſondre. Jene iſt nicht das, was wir itzt Metaphyſik der Sitten nennen; denn von einer praktiſchen Metaphyſik hatte W. keinen Begriff; obgleich die Unterſuchung des Moralprincips auch von ihm in die allgemeine

prak-

praktiſche Philoſophie verwebt iſt; ſondern ſie iſt vielmehr eine Phyſiologie des menſchlichen Willens überhaupt nach ſeinen Trieben und Neigungen, auf innere Erfahrung gegründet. Die beſondre praktiſche Philoſophie enthält Naturrecht, Moral, Politik und ſtatswirthſchaftliche Theorie. Die Teleologie behandelte Wolf als einen Anhang der Philoſophie, der in den theoretiſchen und praktiſchen Theil derſelben zugleich einſchlägt.

Bey der beſſeren äußeren Anordnung der philoſophiſchen Diſciplinen hat Wolf es nicht bewenden laſſen, ſondern er hat auch für ihre innere Ausführung, für die Deutlichkeit und Beſtimtheit der Begriffe und Lehrſäße, für eine beſſere Stellung und Entwickelung der Gründe, nach der Anſicht, welche er von den philoſophiſchen Gegenſtänden hatte, ſehr viel gethan. Schon dadurch iſt er ſeinem Zeitalter und auch der Nachwelt überaus nüßlich geworden. Kann man daher auch nicht von ihm ſagen, daß er ein ganz originales Syſtem aus eigenen Principien aufgeſtellt habe; ſo hat er doch unſtreitig die Philoſophie in einer originalen Form aufgeſtellt, und zwar in einer für den damaligen Zuſtand der Wiſſenſchaften in mancher Hinſicht ſehr brauchbaren Form. Seine Materialien verdankt er freylich größtentheils Andern, hauptſächlich dem Leibniz, wenigſtens in der theoretiſchen Philoſophie; denn in der praktiſchen hat er mehr Eigenes; aber er iſt doch dabey mit ſorgfältiger Auswahl und Kritik verfahren; und wenn er gleich in einen ſehr einſeitigen und unbefriedigenden Dogmatismus gerieth, ſo muß man nur auf die Beſchaffenheit Rückſicht nehmen, welche die Philoſophie vor ihm und zu ſeiner Zeit hatte, um ihm Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen. Daß Wolf ſehr viel leiſtete, davon iſt ſelbſt die hohe Ach-

rung ein Beweis, welche ihm ſeine Zeitgenoſſen widmeten, und die nicht ohne hinlänglichen Grund ſeyn konte, ſo wenig wie ſie es in unſern Tagen bey Kant iſt, obgleich ihm manche Gegner desſelben alles Verdienſt abſprechen. Durch die ſyſtematiſche Form und Methode, welche Wolf in die Philoſophie und Mathematik einführte, und welche aus dieſen in die Behandlungsart anderer Disciplinen übergieng, beförderte er Ordnung und Bündigkeit im Denken, Präciſion in den Begriffen, Zuſammenhang im Ganzen und im Einzelnen der Erkentniße. Allerdings wurde die Wolfiſche Manier ſehr bald auf eine pedantiſche Weiſe gemisbraucht, beſonders zum Nachtheile des guten Geſchmacks; aber dies hat Wolf ſelbſt nicht verſchuldet; der Misbrauch einer Methode kann ihren Nutzen überhaupt nicht aufheben. Dies ſollten mehrere auch unſerer heutigen Gelehrten bedenken, die wegen des Unfugs, der mit der ſogenannten kritiſchen Philoſophie getrieben iſt, gegen dieſe ſelbſt ſo bitter eifern. Einige, die izt Lobredner Wolf's ſind, um Kant und ſeine berühmteſten Nachfolger zu verkleinern, ſchmählten im Anfange ihrer ſchriftſtelleriſchen Laufbahn eben ſo auf die Wolfianer und die Wolfiſche Methode, wie ſie izt auf Kant und das Transſcendentalweſen ſchmählen, ohne hinlänglich zu unterſcheiden, was dabey Misbrauch war und iſt. Das iſt nicht nur unverſtändig, ſondern auch ungerecht.

Ein anderes Verdienſt Wolf's, das faſt ganz verkannt oder überſehen wird, iſt dieſes, daß er nächſt dem Thomaſius der erſte Schöpfer der deutſchen philoſophiſchen Kunſtſprache wurde. Er hat hierin noch ungleich mehr gethan, als Thomaſius, und was er that iſt um ſo ruhmwürdiger, da er gar

kein

kein ſicheres Beyſpiel des Geſchmacks unter den deutſchen philoſophiſchen Schriftſtellern hatte, dem er hätte folgen können. Leibniz hatte die Philoſophie faſt gar nicht in ſeiner Mutterſprache bearbeitet. Thomaſius hatte zwar einen großen Theil der lateiniſchen Kunſtausdrücke abgeſchafft, aber er hätte dafür nicht immer anpaſſende deutſche, ſondern oft nur gangbarere lateiniſche und noch mehr franzöſiſche gewählt. Man fieng zwar ſchon damals an, ſtatt der lateiniſchen Kunſtwörter deutſche zu erfinden; aber dieſe erſten Verſuche fielen oft ſehr unglücklich aus, und machten ihre Urheber nur lächerlich, ſo daß Thomaſius ſelbſt darüber ſpottete; wiewohl doch manche der neugeſtempelten deutſchen Kunſtwörter, die er perſifflirte, nachher gewöhnlich geworden ſind. Wolf gieng ſeinerſeits äußerſt behutſam und vorſichtig zu Werke. Er wählte ſeine Kunſtausdrücke erſt, nachdem er ſowohl ihre Bedeutung ſorgfältig beſtimt, als auch die Möglichkeit ihres Gebrauchs in der deutſchen ſchriftſtelleriſchen Sprache geprüft hatte. Auch iſt er in der That bey ſeiner Erfindung einer neuen deutſchen Terminologie überaus glücklich geweſen; denn bey weitem die meiſten ſeiner Kunſtwörter ſind in der Folge beybehalten worden, ob man gleich oft den Sinn derſelben anders, als er, beſtimt hat. Zur anſchaulichen Ueberzeugung, wie viel Wolf zur Bereicherung und Vervollkommnung der deutſchen philoſophiſchen Sprache beygetragen habe, können die Regiſter zu ſeinen deutſchen Lehrbüchern dienen.

Auch das iſt endlich in Erwägung zu ziehen, daß durch Wolf's Syſtem eigentlich erſt die ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche Philoſophie in Deutſchland verdrängt, und zwar ſo ganz verdrängt worden iſt, daß man ſie bald hernach faſt bis auf den Namen vergeſſen hat. Mit

Wolf

Wolf kann man daher erſt die Epoche einer originalen deutſchen Philoſophie anſetzen. Weder das Gute, was im Carteſianiſchen, noch was im Leibnizischen Syſteme enthalten war, würde jemals in allgemeinern Umlauf gekommen ſeyn, wenn es Wolf nicht für die Schule verarbeitet, und dadurch in das große gelehrte Publicum eingeführt hätte. Ueberhaupt muß man bey der Würdigung des Wolfiſchen Verdienſtes nicht den Maaßſtab von dem gegenwärtigen Zuſtande der Philoſophie hernehmen, ſondern von dem, in welchem ſie ſich vor ihm befand.

So vieles auch Wolf in ſeinem philoſophiſchen Syſteme vom Leibniz und andern ſeiner Vorgänger entlehnt hat, ſo hat er doch auch ſelbſt großen eigenthümlichen Antheil daran, und dieſer iſt wahrlich nicht ſo unerheblich, wie er oft ausgegeben wird. Was beym Ariſtoteles der Fall war, daß ſchon bloß das ſyſtematiſche Anordnen der vorhandenen philoſophiſchen Materialien ihm manche Lücke aufdeckte, manche Inconſequenz in den Vorſtellungsarten Anderer zeigte, und jene zu ergänzen, dieſe zu berichtigen, Veranlaſſung gab: das ereignete ſich auch bey Wolf, und zwar bey dieſem um ſo mehr, da er die mathematiſche Methode befolgte, von deren Anwendung auf die Philoſophie Ariſtoteles noch keinen Begriff hatte, wo die Lücken und Inconſequenzen der Vorgänger, deren Lehren W. etwa aufnahm, ſich noch weit eher und auffallender offenbarten. Man muß daher auch in Beziehung auf das Leibniziſche Syſtem ſo gerecht ſeyn, einzugeſtehn, daß daſſelbe erſt durch Wolf in ſeinen Hauptpuncten zur ſyſtematiſchen Deutlichkeit und größeren Vollſtändigkeit erhoben ſey. Einer Menge von Begriffen und Lehren, die Leibniz u. a. übergangen hatten,

ten, die aber in einem ausführlichen und genau zuſammenhängenden Syſteme nicht übergangen werden durften, hat W. zuerſt ihre Stelle im Syſteme gegeben, und ſie weiter entwickelt und beſtimt.

Die Philoſophie überhaupt erklärte er für die Wiſſenſchaft alles Wirklichen und Möglichen, wie und warum es wirklich und möglich ſey. Dieſe Erklärung iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob er ſchlechthin alle wirkliche und mögliche Gegenſtände zur Philoſophie gerechnet, und dieſe dadurch in eine Panſophie verwandelt hätte; ſondern es kam ihm nur auf das Weſen und die Gründe der Dinge an, und die Unterſuchung hierüber ſollte den Inhalt der Philoſophie ausmachen; daher auch ſpäterhin Mehrere aus der Wolfiſchen Schule die Philoſophie als die Wiſſenſchaft der zureichenden Gründe der Dinge definirten. Freylich hatte die Wolfiſche Definition der Philoſophie große Mängel; an dieſen hat es aber auch mehreren neueren Erklärungen, wodurch jene verbeſſert werden ſollte, nicht gefehlt.

Die Logik Wolf's enthält ſehr viel Nützliches und Lehrreiches. Er gieng darin von der Empfindung aus, die nach ihm das Bewußtſeyn einer Sache als gegenwärtig iſt. Diejenige Thätigkeit der Seele, durch welche ſich dieſelbe bewußt wird, iſt ein Gedanke, und die Vorſtellung der Sache in Gedanken iſt ein Begriff. W. nahm die leibniziſche Eintheilung der Begriffe nach ihrem formellen Unterſchiede an, und ſuchte ſie noch genauer zu beſtimmen durch die Unterſcheidung der ausführlichen und unausführlichen deutlichen Begriffe; auch zeigte er die Art, wie wir zu Begriffen gelangen könten; wie durch Abſtraction höhere und niedere Begriffe gebildet würden; wie die Realität der

will-

willkührlichen Begriffe zu prüfen ſey, welche die Erfahrung nicht verbürge; was für einen Nutzen die Worterklärungen haben ſowohl zur Verminderung der Wortſtreitigkeiten, als ſelbſt zur Begründung der Beweiſe, zu welcher letzteren Abſicht ſich auch die Mathematiker ihrer bedienen u. a. Vornehmlich ſchätzbar an der Wolfiſchen Logik iſt aber die Aufmerkſamkeit, die er den Schlüßen ſelbſt widmete und auch Andern einſchärfte. Zu ſeiner Zeit war dies um ſo heilſamer, da es durch Baco und neuerdings durch Thomaſius zur Mode geworden war, die Syllogiſtik als einen Kram unnützer Spitzfindigkeiten zu verhöhnen, und ganz aus der Logik zu verbannen. In der Behandlung der Syllogiſtik folgte er dem Ariſtoteles, gründete dieſelbe auf das Dictum de omni et nullo, das er aus dem Satze des Widerſpruchs ableitete, und ſo behielt er auch die ſcholaſtiſchen Regeln der verſchiedenen Schlußarten bey, ob er gleich in ſeinem Lehrbuche nur die erſte Figur bearbeitete. Um den Werth der Schlüße darzuthun, zeigte er, daß der menſchliche Verſtand Alles durch ſie erfinde und beweiſe, wenn auch das Schema derſelben, welches die Syllogiſtik der Kürze der Theorie wegen vorſchreibt, nicht immer beachtet würde. Selbſt die Gewißheit der mathematiſchen Beweiſe gründe ſich lediglich darauf, daß ſie in einer ununterbrochenen Kette von Schlüßen fortgiengen, die ſich auf unſtreitige Erfahrungen, Erklärungen, oder andere ſchon erwieſene Wahrheiten ſtützten. Wolf glaubte, daß ſich auch außerhalb der Mathematik auf eine ähnliche Weiſe demonſtriren laſſe, um zur Gewißheit zu gelangen. Er zeigte ferner, daß die ſogenannten verſteckten und unvollkomnen Schlüße im Verſtande vollkommen gedacht, nur unvollſtändig mit Worten ausgedrückt würden. Auſſerdem ſetzte er ſehr viele

prak-

praktiſche Bemerkungen und Regeln hinzu zur Entdeckung und Erkentniß der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums; zur Unterſuchung und Erklärung von Schriften; zur Prüfung neuer Erfindungen; zur Beurtheilung der eigenen Verſtandeskräfte, inwiefern ſie zur Erkentniß der Wahrheit zureichten, wobey er auch die Medicina mentis Tſchirnhauſen's benutzte.

Durch die Verleumdungen, welche man wider Wolf aus Neid über den Beyfall, welchen er als Lehrer hatte, verbreitete, und denen er zu begegnen wünſchte, ward erſt zuerſt bewogen, ſein metaphyſiſches Syſtem in ſeinem deutſchen Lehrbuche bekant zu machen. Die geſamte Metaphyſik gründete er auf den Satz des Widerſpruchs, den er gewißermaßen mit dem Bewußtſeyn identificirte, auf welches ſich alles Daſeyn, und alle Wirklichkeit zuletzt gründe. Alles iſt unmöglich, was im Bewußtſeyn einen Widerſpruch enthält; hingegen iſt jedes Ding möglich, deßen Daſeyn ſich nicht ſelbſt widerſpricht. Aus dem Satze des Widerſpruchs leitete W. alle übrigen metaphyſiſchen Principien, beſonders den Satz vom zureichenden Grunde her. Hätte ein Ding keinen zureichenden Grund, ſo müßte Etwas aus Nichts werden können, was ſich gleichwohl widerſpricht; alſo muß jedes Ding einen zureichenden Grund haben. Auf eine ähnliche Weiſe entwickelte er alle ontologiſche Prädicate. Das Weſen jedes Dinges, wodurch es iſt, beſteht in ſeiner inneren Möglichkeit, oder vielmehr die Wirklichkeit iſt, wie er ſich ausdrückte, eine Ergänzung der Möglichkeit (complementum poſſibilitatis). Nothwendig iſt dasjenige, deßen Gegentheil unmöglich iſt. Hieraus fließt die Nothwendigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Weſen als ſolcher und der in ihnen gegrün-

gegründeten Eigenſchaften. Die Dinge überhaupt wurden von ihm in einfache und zuſammengeſetzte unterſchieden. Die Exiſtenz jener behauptete er vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde aus der Exiſtenz dieſer; denn das Zuſammengeſetzte kann nur ſeinen Grund in dem Einfachen haben. In dieſer Lehre folgte er durchaus der Leibniziſchen Vorſtellungsart. Das Weſen der einfachen Dinge ſelbſt hat nichts Veränderliches; die Veränderung kann alſo bey ihnen nur darin liegen, daß ſie Schranken haben, und daß dieſe abwechſeln. Das einfache Ding kann aber auch als uneingeſchränkt und unveränderlich gedacht werden, und dann iſt in ihm alles Mögliche enthalten. Die zuſammengeſetzten Dinge ſind im Raume, und dieſer kann auch nur in Beziehung auf ſie exiſtiren. Alle übrige Eigenſchaften derſelben haben in der Art der Zuſammenſetzung ihren Grund.

Wolf begieng bey dieſer ſeiner Ontologie den Hauptfehler, daß er das Princip der Denkbarkeit mit dem Principe der Erkennbarkeit verwechſelte, und aus jenem eine Metaphyſik herleiten wollte, die nie aus ihm hergeleitet werden kann. Die Metaphyſik muß, wie jede Erkentniß, nach logiſchen Regeln gedacht werden, und inſofern ſteht ſie unter dem Satze des Widerſpruchs; aber der Gegenſtand der Metaphyſik, das Ding an ſich und deßen Eigenſchaften, beruhen auf einem andern Erkentnißprincipe. Wolf brachte daher ſtatt ontologiſcher Prädicate lauter formale logiſche heraus, die nur eine Expoſition von Verſtandesbegriffen waren, und ausſagten, mit was für Merkmalen das Ding überhaupt gedacht werden könne und müſſe, nicht aber, was das Ding an ſich ſelbſt ſey. Daß er dieſe Täuſchung nicht bemerkt

bemerkte, iſt ſehr zu verwundern. Sie iſt am auffallendſten in ſeiner Erklärung des Weſens, wo er ſich bloß in einem logiſchen Cirkel herumdrehte. Das Weſen ſoll eine Ergänzung der inneren Möglichkeit ſeyn, und ſo entſteht die Frage: was zu der Möglichkeit hinzukommen müſſe, damit ſie Wirklichkeit werde? Die Antwort kann nicht anders ſeyn, als: die Wirklichkeit muß hinzukommen, damit die Möglichkeit Wirklichkeit werde, und alſo wird die Wirklichkeit durch die Wirklichkeit erklärt. Es ſcheint, daß W. darum ſeine Verwechslung des Formalen mit dem Realen nicht bemerkte, weil er zuerſt bloß analytiſch verfuhr, und aus dem logiſchen Begriffe des Dinges die Prädicate entwickelte, wobey er anfangs ohne Anſtoß fortſchritt, bis er hernach in die Syntheſis verfiel, daß er auch reale Prädicate aus den logiſchen erklären wollte, welche Erklärung aber immer logiſch blieb, und als Realerklärung nur von ihm erſchlichen wurde.

Von der Entwickelung der ontologiſchen Begriffe gieng W. zur Pſychologie über. Die Seele erklärte er als dasjenige Weſen, das in uns ſich ſeiner ſelbſt und anderer Dinge außer uns bewußt iſt, deſſen Daſeyn eben deßwegen unbezweifelt iſt. Er nahm alſo das Ich in uns gleich für eine beſondere vom Körper verſchiedene Subſtanz an. Die erſte Thätigkeit der Seele, wodurch ſie irgend einen Gegenſtand ſich vorſtellt, iſt die Perception; dieſe mit Bewußtſeyn verbunden iſt die Apperception; und das Denken iſt ein Verbinden der Apperceptionen mit den Perceptionen. Mit Leibniz unterſchied er ferner dunkle, verwirrte, klare und deutliche Vorſtellungen, und theilte danach die Seelenvermögen in obere und untere ein. Jene ſind diejenigen, welche auf die Bewirkung

deutlicher Vorſtellungen und Begriffe gerichtet ſind; dieſe bewirken nur dunkele und verworrene. Der Unterſchied, den er hier zwiſchen den niedern und höhern Seelenvermögen (der Sinnlichkeit und dem Verſtande) feſtſetzt, iſt alſo, wie Kant bemerkt hat, bloß logiſch, und betrifft den verſchiedenen Grad der Deutlichkeit der Erkentniß, aber keine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Erkentniß ſelbſt in Anſehung ihrer Gegenſtände, die doch bey der Sinnlichkeit und dem Verſtande offenbar ſtatt hat. Die Empfindungen in der Seele entſtehen zugleich mit der Affizirung der Organe durch einen empfindbaren Gegenſtand, welcher auch die Beſchaffenheit jener entſpricht.

Wolf bekante ſich zur leibnizitiſchen präſtabilirten Harmonie. Er leitete alſo die Senſationen der Seele nicht aus den Veränderungen der Organe als ihrem zureichenden Grunde her; ſondern er gab dieſe Veränderungen nur als den Grund an, aus welchem ſich verſtändlich erklären laſſe, warum die Senſationen in einer beſtimten Beſchaffenheit nach einander folgten. Der Grund der Entſtehung der Senſationen iſt allein in der Seele enthalten. Wolf ſuchte hieraus auch mehrere von den Fällen begreiflich zu machen, wo wir durch unſere ſinnlichen Empfindungen betrogen werden, was nicht geſchehen könte, wenn die Senſationen unmittelbar aus den Eindrücken, und nicht zugleich mit dieſen enſtänden.

Die Senſationen unterſcheiden ſich von den Bildern der Phantaſie durch die mit jenen verbundene gröſſere Klarheit. Daher werden auch die leztern durch die erſteren geſchwächt, weil die erſteren ſtärker ſind; umgekehrt bekommen die Bilder der Phantaſie, wie im Traume, eine gröſſere Klarheit, wenn die äuſſeren Sen-

Senſationen aufhören. Je deutlicher die Senſationen ſind, deſto eher gehen ſie in Bilder über; die Geſichtsempfindungen werden alſo wegen ihrer größeren Deutlichkeit eher Bilder, als die Empfindungen des Geruchs und Geſchmacks, die verworrener ſind. Das Geſetz der Ideenaſſociation iſt, wenn eine ſinnliche Vorſtellung etwas Gemeinſames mit einer vormals gehabten Empfindung hat, wodurch dieſe wieder erweckt wird. Durch Scheidung und Verbindung ehemals empfundener Gegenſtände können nie empfundene Dinge (in der Verbindung, welche hier die Materiallen erhalten) mittelſt der Phantaſie vorgeſtellt werden. Den Grund des Wiedererkennens gehabter Vorſtellungen findet Wolf in den Nebenvorſtellungen, nicht in der bloßen Wiedererweckung der ehemaligen Vorſtellung ſelbſt, in welcher er nicht liegen kann. Dieſelbe Vorſtellung kömt nehmlich in zwey verſchiedenen Reihen vor. Man hat z. B. einen Menſchen in einer Kirche und hernach in einem andern Hauſe geſehen. Bey der letzteren Vorſtellung wird die erſtere aſſociirt; dies veranlaßt eine Vergleichung, wo bey der Verſchiedenheit der übrigen Nebenvorſtellungen die Gleichheit jener mit dieſer bemerkt wird; daher das Reſultat, es ſey derſelbe Menſch, den man ſchon einmal in der Kirche geſehen habe. Der Schlaf iſt ein Aufhören aller klaren Senſationen, und er iſt tiefer Schlaf, wenn wir uns auch keiner Bilder im Innern bewußt ſind. Die Träume ſetzen allemal eine Senſation voraus, und werden hernach durch die Ideenaſſociation fortgeſetzt. Nimt man nicht eine Senſation an als erſte Urſache des Traumes, wenn dieſe gleich ſchwach iſt, und um einen Traum hervorzubringen nur ſchwach ſeyn muß, ſo iſt kein Grund da, warum gerade ein beſtimtes Bild der Phantaſie zuerſt dem Bewußtſeyn

lebhaft vergegenwärtigt wird, welches denn die Ideenaſſociation in eine lebhaftere Thätigkeit bringt.

Hierauf handelt Wolf die Lehren ab vom Gedächtniſſe, der Aufmerkſamkeit, und dem Abſtractionsvermögen. Die Güte des Gedächtniſſes ſetzt er in die größere Leichtigkeit der Faſſung der Vorſtellungen, wozu aber auch die größere Deutlichkeit derſelben beyträgt; und in die längere Dauer derſelben. Die Aufmerkſamkeit iſt das Vermögen einer ſucceſſiven willkührlichen Richtung auf die in einem wahrgenommenen Gegenſtande enthaltenen Merkmale. Das Abſtractionsvermögen beſteht eigentlich darin, daß die Seele auf gewiſſe Theile der Vorſtellungen gerichtet wird, und dadurch ihre Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit bemerkt.

Den Verſtand erklärte Wolf als das Vermögen, das Mögliche deutlich zu erkennen; er iſt ihm reiner Verſtand, ſofern er von den Sinnen und der Phantaſie abgeſondert iſt; und iſt der Grund der allgemeinen Erkentniß und der Urtheile, die aus Vergleichung der Begriffe entſpringen. Unter der ſymboliſchen Erkentniß dachte W. eine ſolche, wo nur Worte gedacht werden, ohne daß die dadurch bezeichneten Begriffe gegenwärtig ſind; z. B. wenn wir uns ein Tauſendeck vorſtellen, ohne daß wir von allen Seiten deſſelben und den daraus entſtehenden Figuren eine deutliche Vorſtellung haben. Eine reine Verſtandeserkentniß iſt diejenige, wenn in dem Begriffe einer Sache durchaus nichts Verwirrtes und Dunkles iſt; denn die Verworrenheit und Dunkelheit der Vorſtellungen iſt nur der ſinnlichen Wahrnehmung und den Bildern der Phantaſie eigen, wie W. vorausſetzte. Der Scharfſinn iſt das Vermögen, Vieles an Einem zu unterſchei-

ſcheiden; eine Erklärung, die für den philoſophiſchen Scharſſinn nicht ſcharſſinnig genug iſt. Der Tiefſinn iſt das Vermögen, die deutlichen Begriffe in andere einfachere aufzulöſen; aber auch das Talent, die Erkentniß zu allgemeineren Bedingungen zu verfolgen muß unter dieſen Begriff gebracht werden; denn beydes iſt dem Tiefſinne eigen. Der Witz iſt eine Leichtigkeit, die Aehnlichkeiten der Dinge zu bemerken. Er erfodert eine lebhafte Einbildungskraft und ein gutes Gedächtniß, theils um die Gegenſtände klar vorzuſtellen, theils um ſich an die Aehnlichkeit abweſender Gegenſtände zu erinnern. Vorzüglich bewies Wolf, daß alle unſere Erkentniſſe, ſofern ſie nicht durch Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie unterbrochen werden, durch Schlüſſe an einander hangen. Was wir ferner aus unzweifelhaften Gründen durch richtige Schlüſſe herleiten, iſt gewiß, und ſo ſind die Schlüſſe ein Mittel, Wahrheiten zu erfinden. Da ein allgemeiner Zuſammenhang der Wahrheiten mittelſt der Schlüſſe ſtatt findet, ſo muß es auch ein Vermögen geben, denſelben einzuſehen, und dieſes iſt die Vernunft. Der Vernunft ſteht die Erfahrung entgegen, durch welche jener Zuſammenhang nicht erkannt werden kann, außer daß die Erwartung ähnlicher Fälle etwas den Wirkungen der Vernunft gleichkommendes iſt. Wie beym Verſtande, ſo unterſchied auch Wolf bey der Vernunft eine reine und unreine Vernunft. Jene iſt diejenige, wenn in Schlüſſen bloß Sätze und Definitionen a priori gebraucht werden; dieſe hingegen diejenige, wenn den Sätzen, aus welchen und durch welche geſchloſſen wird, Erfahrungsmerkmale beygemiſcht ſind. Hierauf ſucht W. noch genauer die Begriffe von Meynung, Irrthum, Glauben und Wahrſcheinlichkeit zu beſtimmen.

Das Vergnügen erklärte er als die anſchaulich erkante Vollkommenheit, dieſe möchte nun eine wirkliche oder ſcheinbare ſeyn. So gewährt uns ein treffendes Porträt, ein den Regeln der Baukunſt entſprechendes Gebäude, eine mannichfaltig zuſammengeſetzte und doch zweckmäßige Maſchine Vergnügen, weil wir hier eine gewiſſe Vollkommenheit wahrnehmen. Eben hierin liegt der Grund, warum wir an der Entdeckung der Wahrheit und an deutlicher Erkentniß Vergnügen finden; denn hier zeigt ſich der Verſtand in einer größeren Vollkommenheit. Die Theorie der Empfindungen war inzwiſchen zu Wolf's Zeit noch zu wenig im Einzelnen aufgeklärt, als daß er hier hätte völlig richtige und befriedigende allgemeine Reſultate geben können. Er gerieth daher auch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, da er hernach das Vergnügen und Misvergnügen für dunkle und verwirrte Empfindungen ausgab, und doch auch ein Vergnügen an erkanter Regelmäßigkeit von Gebäuden, an Kunſtwerken und an deutlicher Einſicht ſtatt finden ließ, was nicht auf bloß ſinnlichen Wahrnehmungen und verworrenen Empfindungen beruhen kann. Sehr ſcharfſinnig bemerkt er, daß das Angenehme auch durch die Aſſociation auf die Empfindungen übertragen wird. Die Senſationen an ſich ſelbſt machen nicht immer einen angenehmen Eindruck; aber wir verbinden damit den Gedanken an die Vollkommenheit unſers Zuſtandes, indem wir die Senſation empfinden. Indeſſen gab W. jener Bemerkung eine zu weite Ausdehnung.

Das Begehrungsvermögen wurde von ihm in ein niederes und höheres, oder ſinnliches und vernünftiges, unterſchieden. Das ſinnliche iſt eine Neigung des Gemüths zu einem Gegenſtande, die aus

der

er Vorſtellung des Guten entſpringt, oder die Abneigung jenes von demſelben durch die Vorſtellung des Uebels oder Böſen. Wolf überſah hier, daß das Begehren zwar mit dem Vorſtellen verbunden iſt, aber nicht in dieſem allein ſeinen Grund haben kann. Auch ſeine übrigen Erklärungen der praktiſchen Anlagen und Fähigkeiten in der ſinnlichen Natur des Menſchen ſind oft einſeitig und unbefriedigend. Vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde erfodert jede Handlung einen Beſtimmungsgrund; demungeachtet aber ſind die Handlungen keiner phyſiſchen, ſondern nur einer moraliſchen Nothwendigkeit unterworfen. Die Art, wie W. dem Determinismus auswich, war nur eine kümmerliche Ausflucht. Daß Vernunft und Sinnlichkeit mit einander in Streit gerathen, leitete er aus der Contrarietät der Vorſtellungen her, welche aus dieſen beyden Quellen entſpringen. Die Sinne ſtellen Etwas als gut dar, was die Vernunft als böſe verwirft; und was die Vernunft billigt, iſt oft der ſinnlichen Empfindung, dem Triebe und der Neigung zuwider. Die Frage blieb hier nur übrig: Woher der Streit der Vorſtellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft entſtehe, da nach dem Wolfiſchen Syſteme die Vorſtellungen der Vernunft nichts weiter, als die zur Deutlichkeit erhöhten Vorſtellungen der Sinne ſind? Nach der Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie räumte auch Wolf dem Körper keinen Einfluß auf die Seele ein; denn dieſer kann niemals erkant werden; was erkant werden kann, iſt lediglich die Coexiſtenz der Veränderungen beyder, der Seele und des Körpers.

Ich habe ſchon erinnert, daß W. die rationale Pſychologie nicht ſcharf von der empiriſchen unterſchied, ſondern beyde in einander verwebte,

te, da er auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können meynte. Die Folgen dieſer Verwirrung zeigen ſich aber ſehr bald in allen den Sätzen, die er aufſtellte, und die man zum Begriffe der rationalen Pſychologie rechnen kann. Das Bewußtſeyn erklärte er als die Unterſcheidung gleichzeitiger Perceptionen; weſſen die Seele ſich bewußt iſt, das unterſcheidet ſie auch, und was ſie nicht unterſcheidet, deſſen iſt ſie ſich auch nicht bewußt. Aus dieſer Erklärung des Bewußtſeyns wird auch das Vergleichen und das Reflectiren erläutert; denn was man unterſcheiden will, muß man vorher verglichen haben, und das Vergleichen ſetzt wieder eine aufmerkſame Betrachtung der einzelnen Vorſtellungen oder der einzelnen Theile einer Vorſtellung, d. i. Reflexion, voraus. Die Denkkraft alſo und alle Thätigkeiten derſelben werden hier mit dem Bewußtſeyn identificirt. Aus der Natur des Bewußtſeyns wird ferner gefolgert, daß kein Körper denken könne. Denn alle Veränderungen des Körpers ſind Bewegungen, und dieſe mag man annehmen ſo mannichfaltig wie man will, ſo gewinnt man doch damit kein Unterſcheiden, Vergleichen, kein Bewußtſeyn, und alſo auch kein Denken. W. nahm ſogar an, daß die Denkkraft dem Körper oder der Materie auch nicht einmal mitgetheilt werden könne; denn als Vermögen müßte ſie zu den Attributen des Körpers gehören, und ein ſolches Vermögen widerſpricht der Natur des Körpers geradezu. Da die Denkkraft dem Körper nicht eigen ſeyn kann, die menſchliche Seele aber Denkkraft beſitzt, ſo folgt hieraus wiederum, daß dieſe immateriell ſey. Als immateriell iſt ſie auch nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach. Da gleichwohl die Seele der Veränderungen fähig iſt; ſo können dieſe nicht darin beſtehen, daß die Theile derſelben

wech-

wechſeln; ſondern ſie können nur im Wechſel der Beſchaffenheiten und Modificationen beſtehen, wobey übrigens das Subject der Seele ſelbſt fortdauert. Die Seele muß eine Kraft ſeyn, oder Kraft in ſich enthalten, weil in ihr Perceptionen auf einander folgen, und aus dieſen die Begierden entſtehen, zu welchen ein Grund in der Seele liegen muß, der nichts anders, als wie eine Kraft ſeyn kann. Weil die Seele eine Kraft iſt, ſo ſtrebt ſie vermöge der Natur der Kraft unaufhörlich nach neuen Perceptionen. Ferner die Kraft der Seele kann nur eine einzige ſeyn; denn jede Kraft erfodert ein eigenes Subject; die Seele aber als einfach iſt nur Ein Subject, und kann folglich auch nur Eine Kraft enthalten. Im Schlafe hören die Perceptionen nicht durchaus auf; aber dieſe ſind dunkel und ohne Bewußtſeyn.

Aus der Grundkraft der Seele müſſen alle ihre Thätigkeiten ſich entwickeln laſſen. Wie dieſes möglich ſey, erläutert Wolf durch ein Beyſpiel, das von den mannichfaltigen Wirkungen einer Lichtflamme hergenommen iſt; obgleich dieſes Beyſpiel nicht ganz genau paßt, da die Verſchiedenheit der Wirkungen der Flamme von den Gegenſtänden herrührt, anſtatt daß ſehr viele Wirkungen der Seele immanent ſind. Als Grundkraft der Seele ſelbſt nahm er mit Leibniz die Vorſtellungskraft an, ohne ſich jedoch vollſtändig genug darüber zu erklären, wie ſie es ſey. Die Seele ſtellt ſich die Welt vor nach der Lage ihres organiſchen Körpers in derſelben, und den Veränderungen gemäß, welche in den Sinnesorganen vorgehn. Dies iſt auch im Schlafe der Fall, obwohl hier die Vorſtellungen nur dunkel ſind. Dieſe Behauptung involvirt jedoch nicht, daß die Vorſtellungen mit den

Außendingen zuſammenſtimmen, ſondern nur, daß ſie ſich nach denſelben richten, und mit dieſen zugleich entſtehen. Die Reflexion beruht auf Vorſtellungen, die entweder ſelbſt Empfindungen, oder doch durch ſolche veranlaßt ſind; auch die Bilder der Phantaſie und die Träume haben in den Empfindungen ihren erſten Grund; die Urtheile ſind aus Empfindungen gezogen, und die Schlüſſe beſtehn aus mit einander in Verbindung und Verhältniß geſetzten Urtheilen. Alſo die Empfindungs- und Vorſtellungskraft iſt das Weſen der Seele, von welcher alle Thätigkeiten derſelben ausgehen, und auf welche ſich dieſe zuletzt zurückführen laſſen. Bey ihren verſchiedenen Thätigkeiten iſt die Grundkraft der Seele an gewiſſe Geſetze gebunden, die ſich bey den Vorſtellungen, den Bildern der Phantaſie, den Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen im Bewußtſeyn deutlich verrathen. Soſern dieſe Geſetze, nach denen ſich die Grundkraft der Seele äußert, verſchieden ſind, legt man der Seele verſchiedene Vermögen bey, was aber bloß ſo viel heißt, daß die Kraft der Seele ſich auf mancherley Art und nach verſchiedenen Geſetzen wirkſam beweiſt.

Die Senſationen ſelbſt ſind Vorſtellungen des Zuſammengeſetzten im Einfachen, eine Erklärung, deren Mangelhaftigkeit in die Augen fällt, weil jene dadurch gar nicht von allen übrigen Arten der Vorſtellungen unterſchieden werden. Eben weil die Senſationen nur das Zuſammengeſetzte darſtellen, gewähren ſie keine vollkommen deutliche Erkentniß; denn das Einfache, die abſolute Monade, können ſie nie erreichen. Aus der Natur der Senſationen entwickelt Wolf weiter die allgemeinen Begriffe von den Beſchaffenheiten der Körper. So entſpringt der Begriff

der

der Ausdehnung dadurch, daß wir die Elemente und ihre Zuſtände nicht von einander unterſcheiden, und ſie deßwegen als vermiſcht und continuirlich vorſtellen. Dazu komt noch die dunkle Vorſtellung, daß ein Element auf das andere wirke, und der Zuſtand des einen den Zuſtand des andern beſtimme, und daß die Theile, ungeachtet des Zuſammenhangs, dennoch außer einander ſind.

Da die Seele ſich in jedem Momente den gegenwärtigen Zuſtand der Welt vorſtellt; ſo ſcheint dabey das Vermögen der Erinnerung unbegreiflich zu ſeyn. Wolf nahm alſo an, daß die Seele auch ein Streben nach Vorſtellungen vergangner Zuſtände habe, und daß nach einem Geſetze aus den ſinnlichen Vorſtellungen der Gegenwart Bilder der Vergangenheit entſpringen. Denn die Zuſtände jedes Elements eines Zuſammengeſetzten hangen von einander ab, und ſo hangen auch die ſpäteren Senſationen von den früheren ab, oder es iſt in ihnen dunkel die Vorſtellung des vergangenen Zuſtandes enthalten. Eben ſo iſt aber auch in jeder gegenwärtigen Senſation die Vorſtellung des künftigen Zuſtandes der Welt gegeben, da dieſer wiederum von dem gegenwärtigen abhängt. Jede Senſation enthält demnach die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, oder ein Unendliches. Nur iſt dieſes Unendliche darin gleichſam nur der Möglichkeit nach eingewickelt, und gelangt bloß unter gewiſſen Bedingungen zum Bewußtſeyn. Da auch das Gegenwärtige alles mit einander in Verknüpfung ſteht, ſo haben wir in jedem Momente eine Vorſtellung von dem ganzen Weltalle, nur nicht von allen Theilen deſſelben mit gleicher Deutlichkeit. Hier hat Wolf die leibnizische Theorie weiter verfolgt und entwickelt, aber eben

eben dadurch auch das Ungründliche und Unhaltbare derſelben mehr hervorgehoben. Inzwiſchen verdient doch dieſe Theorie in der Conſequenz, welche er ihr gab, noch weiter hiſtoriſch erörtert zu werden.

Von den Stücken der Weltidee, welche die Seele mit Klarheit percipirt, kann man ſagen, daß ſie dieſelben eigentlich anſchaue und empfinde; denn es iſt unmöglich, alle Theile der Weltidee mit gleicher Klarheit zu percipiren, weil ſich ſonſt die Seele nicht die Welt nach der jedesmaligen Lage ihres organiſchen Körpers vorſtellen würde; dieſe leztere bringt es mit ſich, daß die Seele nur jedesmal das klar empfindet, was von außen auf den Körper und die Empfindungsorgane Einfluß hat. Derſelbe Fall tritt ein bey den Bewegungen der innern Organe im Gehirne, und demjenigen, was durch dieſe empfunden wird. Dies wird auch klar und bildlich vorgeſtellt, obſchon die Bilder der Phantaſie ſchwächer als die Senſationen ſind, weil die inneren Bewegungen eine geringere Schnelligkeit haben. Den Veränderungen der innern Organe im Gehirne gab ſchon Wolf den Namen materieller Ideen, und er behauptete mit Recht, daß nach Verſchwindung der geiſtigen Idee bloß das beſtimte Vermögen dazu übrig bleibe, hingegen nichts Wirkliches, da mit dem Aufhören des Eindrucks auch die Exiſtenz der ihm entſprechenden Idee aufhört. Inzwiſchen wird doch das Gehirn inſofern verändert, daß es eine größere Leichtigkeit annimmt, dieſelbe Bewegung zu erneuern, und das iſt es eigentlich, worin das Weſen der ſogenannten materiellen Idee beſteht. Die Verletzung des Gedächtniſſes erklärt W. daher aus einer Verletzung der materiellen Ideen im Gehirne, d. i. der Fertigkeiten, welche die Seele bekommen hat,

dieſe

dieſe Ideen zu reproduciren. So wie die materiellen Ideen von materiellen Urſachen bewirkt werden, ſo müſſen dieſe auch jene hindern und verletzen können. W. war hier indeſſen inconſequent; da er ſonſt nach dem Syſteme der präſtabilirten Harmonie den Einfluß des Körpers auf die Seele leugnete, ſo können auch körperliche Urſachen nicht die Schwächung des Gedächtniſſes bewirken; jene Inconſequenz verräth ſich aber in ſeiner Pſychologie öfter.

Die Erklärung der abſtracten allgemeinen Begriffe aus dem bloßen Empfindungs- und Vorſtellungsvermögen ſchien mit Schwierigkeit verbunden zu ſeyn. Wolf half ſich dadurch, daß er die allgemeinen Begriffe aus der Vergleichung der Empfindungen mit andern, oder mit ſolchen, die im Gedächtniſſe aufbehalten wurden, und der Reflexion darüber, wodurch wir das Gemeinſame jener Empfindungen erkennen, herleitete. Dieſe Deduction thut aber durchaus kein Genüge; denn die Abſtraction und die Verbindung der allgemeinen Merkmale zu einem neuen Begriffe bleiben hierbey unbegreiflich. Eben dieſe Schwierigkeit zeigt ſich auch bey der Erklärung der Urtheile und des Raiſonnements aus der bloßen Empfindungs- und Vorſtellungskraft. Jene ſind, wie die allgemeinen Begriffe, etwas, das nicht in der urſprünglichen Weltvorſtellung liegt; ſondern ſie ſind der Seele eigenes Werk, ſtellen die Außenwelt gar nicht dar, und haben bloß ſubjective Realität. Um allen dieſen Schwierigkeiten auszuweichen, nahm Wolf noch ein beſonderes Vermögen an, allgemeine Begriffe zu bilden, in deſſen Natur es auch gegründet iſt, daß wir uns in den allgemeinen Begriffen die Dinge anders vorſtellen, als wie ſie wirklich exiſtiren. Auf dem Vermögen der allge-

allgemeinen Begriffe beruht denn auch die Möglichkeit der Urtheile und Schlüſſe. Dazu komt noch, daß W. die allgemeinen Begriffe ſelbſt bloß für Vorſtellungen von Individuen ausgab, weil das Allgemeine an ſich in ſeiner Reinheit nicht von uns erkant werden könne. Hier gieng er jedoch offenbar zu weit; denn einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen concreten und allgemeinen Begriffen konte er doch nicht ableugnen, und bey bloß individuellen Begriffen waren auch niemals Schlüſſe möglich. Ohnehin wozu bedurfte es eines beſondern Vermögens der allgemeinen Begriffe, wenn dieſe nichts als Vorſtellungen von Individuen waren; denn als ſolche hatten ſie hinlänglichen Grund in dem bloßen Vorſtellungsvermögen?

Noch ſchwerer mußte es Wolf'en werden, das Begehrungsvermögen und den Willen aus der Seele als bloß vorſtellender Kraft zu entwickeln. Denn da die Weltvorſtellung in der Seele ſich ſelbſt der präſtabilirten Harmonie gemäß verändert, und die Seele nichts weiter zu thun vermag, als nur ſich vorſtellen; ſo ſcheint damit alles Wollen aufgehoben zu ſeyn. Wolf nahm hier den Begriff der Kraft zu Hülfe, die der Seele eigen iſt, und durch welche dieſe ein beſtändiges Streben hat, von einer Perception zur anderen überzugehen. In dieſem Streben iſt auch das Princip alles Begehrens und Wollens enthalten.

Daß Wolf unter den Hypotheſen über die Harmonie zwiſchen Leib und Seele die leibnizziſche vorzog, iſt ſchon erinnert worden. Gegen die Hypotheſe vom phyſiſchen Einfluſſe wiederholte er den Carteſiſchen Einwurf, daß wir von dieſem gar keinen Begriff haben; indem Niemand einſehen kann, wie der Körper auf die Seele, und umgekehrt die Seele auf den Körper

zu

zu wirken vermöge. Sollte der Körper phyſiſch auf die Seele wirken, ſo würde etwas von der bewegenden Kraft, die vorher in der Materie war, verloren gehen; denn die Bewegung, ſobald ſie von der Seele aufgenommen wird, geht in Perception über, und verſchwindet mit dieſer. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper, ſo entſteht eine bewegende Kraft, die ſich vorher in keiner Materie befand. Gleichwohl muß dieſelbe Quantität der bewegenden Kraft in der Welt erhalten werden, und da dieſes bey der Hypotheſe des phyſiſchen Einfluſſes nicht der Fall iſt, ſo iſt dieſelbe verwerflich. Ferner: die bewegende Kraft iſt keine Subſtanz; ſie kann alſo auch deßwegen nicht aus einem Subjecte in das andere übergehen. Dem Syſteme der gelegenheitlichen Urſachen ſetzte Wolf entgegen, daß es dem Satze vom zureichenden Grunde widerſpreche. Denn die Vorſtellungen erfolgen nach dieſem Syſteme in der Seele und die Bewegungen im Körper bloß aus dem göttlichen Willen, ohne daß zu den Veränderungen der Seele und des Körpers in jener oder dieſem ein vorhergehender Grund läge, aus welchem ſie erklärt werden könten, der doch nach dem Satze vom zureichenden Grunde durchaus erfoderlich ſey.

Gegen die Leibniz-Wolfiſche Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie ſtritt, daß dadurch die Freyheit aufgehoben wird. Hierauf erwiederte Wolf: die Begierden und Entſchlüſſe ſeyen nicht präſtabilirt; es ſey hier auch keine Vorherbeſtimmung nöthig, weil ſie durch die eigene Kraft der Seele aus den Perceptionen nach den Bewegungsgeſetzen entſpringen. Die Seele gelange zu den Begierden auf dieſelbe Weiſe, wie bey dem angenommenen phyſiſchen Einfluſſe; ſoferne alſo die Freyheit bey dieſem ſtatt fände oder finden ſollte,

fände

fände ſie auch bey der angenommenen präſtabilirten Harmonie ſtatt. Wolf widerſprach ſich hier ſelbſt geradezu. Mit den Begierden müſſen die Bewegungen des Körpers eben ſo gut harmoniren, wie mit allen übrigen Perceptionen der Seele; das können ſie aber nicht, wenn ſie nicht gleich dieſen präſtabilirt ſind. Unſtreitig mußte er alſo entweder ſeine Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie aufgeben, oder die Freyheit leugnen, und den Vorwurf ſeiner Gegner, daß ſein Syſtem zum Fatalismus führe, konte er nicht gründlich widerlegen.

Die rationale Theologie wurde von Wolf in zwey Haupttheile geſchieden, in deren einem er das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes a priori, in dem andern aber eben dieſelben a poſteriori darzuthun ſuchte. Vor ihm hatte man jene Beweisarten für das Daſeyn Gottes nicht getrennt, ob ſie gleich ſehr verſchieden ſind. Auch dadurch, daß er es auf eine bündige Darſtellung der Beweiſe anlegte, hat er ſie vervollkomnert und ergänzt.

Seine Beweisart a poſteriori iſt folgende: Wir ſelbſt exiſtiren, und müſſen alſo einen zureichenden Grund des Daſeyns haben. Dieſer könte entweder in uns, oder in einem von uns verſchiedenem Weſen enthalten ſeyn. Wäre er in uns ſelbſt, ſo müßten wir nothwendig exiſtiren, was offenbar nicht der Fall iſt. Iſt er aber in einem andern Weſen, welches ſelbſt weiter keinen zureichenden Grund zu ſeiner Exiſtenz vorausſetzt; ſo iſt dieſes Weſen nothwendig vorhanden. Bedarf aber dieſes andere Weſen eines zureichenden Grundes zu ſeinem Daſeyn, ſo kann die Progreſſion der Gründe nicht endlos ſeyn, ſondern ſie muß bey einem Weſen ſtille ſtehen, das ſeinen zureichenden Grund in ſich

ſelbſt

ſelbſt hat. Es exiſtirt alſo ein nothwendiges Weſen oder Gott. Dieſes nothwendige Weſen, eben weil es in ſich ſelbſt begründet iſt, kann weder entſtehn noch vergehen; denn es iſt ſo wenig, wie das Weſen aller Dinge überhaupt, der Veränderung unterworfen. Es iſt auch nicht zuſammengeſetzt; denn alles Zuſammengeſetzte läßt ſich trennen und verbinden, iſt alſo veränderlich, kann entſtehn und vergehen. Alles Zuſammengeſetzte iſt ausgedehnt; dies kann aber die Gottheit nicht ſeyn; ſie iſt folglich einfach und eben deßwegen von der Welt, die ein zuſammengeſetztes Ausgedehntes iſt, verſchieden. Ferner das nothwendige Weſen iſt kein Element der materiellen Subſtanzen; dieſe ſind nicht ſelbſtſtändig; denn eine andere Welt erfodert auch andere Elemente; daher iſt das nothwendige Weſen auch von den Elementen der Welt verſchieden. Weil aber die Elemente der Welt nicht ſelbſtſtändig ſind, ſo müſſen ſie von einem andern Weſen hervorgebracht ſeyn. Dieſem Weſen müſſen demnach ſolche Eigenſchaften zukommen, wodurch die Exiſtenz einer Welt möglich und wirklich wird, alſo insbeſondre die Schöpfungskraft. Wird der zureichende Grund der Welt in einem ſelbſtſtändigen Weſen angetroffen, ſo iſt nicht nöthig, mehr als Eines anzunehmen, und Gott hat daher abſolute Einheit. Es folgt aber auch hieraus auf der anderen Seite, daß nur Ein Univerſum vorhanden iſt. Wollte man mehr Welten annehmen, ſo würden dieſe einander entweder ähnlich oder unähnlich ſeyn. In dem erſten Falle iſt es in der einen Welt gerade ſo wie in der anderen; keine unterſcheidet ſich weſentlich von der anderen; und dann gebricht es an einem zureichenden Grunde warum die eine Welt gerade hier und die andere dort iſt. Sind aber die Welten von einander verſchieden, ſo kann aus dem, was in der einen Welt iſt,

 kein

kein Grund von dem angegeben werden, was in der andern Welt iſt; indem ſonſt die Welten mit einander in Verbindung ſeyn, und in der That nur Eine ausmachen würden. Sind ſie aber nicht in Verbindung, ſo läßt ſich wiederum die Coexiſtenz derſelben nicht erklären. Es giebt folglich nur Eine Welt. Dieſe muß aber einen objectiven Grund ihres Daſeyns haben, d. i. einen aus der Vorſtellung von ihr als einem Objecte hergenommenen, weil ſonſt nicht einzuſehen wäre, warum ſie mehr als jede andere exiſtirte. Der Grund kann nur in dem liegen, wodurch ſie ſich von anderen Welten unterſcheidet; denn was mehr Dinge mit einander gemein haben, dadurch wird nichts an einem unter ihnen beſtimt.

Sofern nun Gott dieſer Welt das Daſeyn aus einem objectiven Grunde gegeben hat, hat er den Unterſchied derſelben von allen möglichen Welten deutlich ſich vorgeſtellt. Daraus fließt, daß Gott Verſtand haben müſſe, weil ein Vermögen deutlicher Vorſtellungen Verſtand iſt. Gott hat aber auch die gegenwärtige Welt aus allen möglichen zum Daſeyn ſelbſtthätig ausgewählt und hervorgebracht; er hat alſo auch Willen, und iſt demnach überhaupt als ein Weſen mit Verſtand und Willen begabt ein Geiſt. Er kann aber nicht eine Weltſeele ſeyn, die ſich zur Welt verhielte, wie die menſchliche Seele zu ihrem Körper. Denn Gott erkennt alles Mögliche ſowohl an ſich als in Verbindung gebracht. Es können ihm daher keine Sinne und keine Einbildungskraft zukommen, weil körperliche Organe nicht alles Mögliche zugleich in ſich aufnehmen und aufbewahren können; weßwegen auch kein Körper denkbar iſt, der mit Gott als ſeiner Seele vereinigt werden könte. Wäre Gott die Weltſeele, würde er

auch

auch von der Materie abhängig werden; er muß aber das freyſte und unabhängigſte Weſen ſeyn.

Ferner: Gott erkennt Alles auf einmal; denn er hat die gegenwärtige Welt aus allen möglichen vorgeſtellten gewählt wegen deßen, wodurch ſie ſich von allen anderen unterſcheidet, und was den Grund ihres wirklichen Daſeyns ausmacht. Sofern nun Gott Alles deutlich erkennt, muß er auch allen Unterſchied zwiſchen der gegenwärtigen und allen möglichen Welten deutlich erkennen, und ſich alſo deßen bewußt ſeyn, wodurch ſich jene von dieſen unterſcheidet. Da aber die möglichen Welten Alles außer Gott Erkennbare enthalten, ſo muß Gott Alles zugleich erkennen. Ein anderer Beweis für die Simultaneität in der göttlichen Erkentniß alles Möglichen und Wirklichen liegt darin, daß der gegenwärtige Weltzuſtand allemal zugleich den vergangenen und künftigen ausdrückt, und alſo Gott, indem er den gegenwärtigen Weltzuſtand erkennt, zugleich auch den vergangenen und künſtigen erkennen muß.

Wenn Gott alles Mögliche und Wirkliche zugleich erkennt, ſo muß ſein Verſtand unendlich ſeyn. Eine Beſchränkung des Verſtandes kann nur ſtatt finden in Anſehung des Objects oder der Vorſtellungsart. Gott ſtellt ſich alles Mögliche vor; ſein Verſtand iſt alſo in Anſehung des Objects unbeſchränkt; er ſtellt ſich Alles deutlich und Alles zugleich vor; alſo gilt auch dieſelbe Unbeſchränktheit in Anſehung der Vorſtellungsart; und mithin iſt der göttliche Verſtand unendlich und der allervollkommenſte.

Im göttlichen Verſtande müſſen Ideen ſeyn. Dieſe Ideen ſind nothwendig, und Gott kann nicht

 ohne

ohne ſie gedacht werden; er kann ſie auch nicht ändern; denn die göttliche Erkentniß umfaßt alles Mögliche; alſo können keine andere Ideen im göttlichen Verſtande ſeyn, weil ſonſt nicht Alles Mögliche von ihm erkannt würde; daher ſind die göttlichen Ideen auch keiner Aenderung fähig, und ſie hängen nicht von ſeiner Willkühr ab. Hieraus folgt, daß überhaupt nur darum etwas möglich iſt, weil eine Idee des Objects im göttlichen Verſtande exiſtirt; alle Möglichkeit hat ihren Grund in Gott, und der göttliche Verſtand iſt die einzige Quelle derſelben.

Der Verſtandeswelt ſteht die Sinnenwelt entgegen. Die erſtere iſt die Welt unter der Form, wie ſie vom Verſtande nach deutlichen Begriffen gedacht wird, alſo wie ſie in der Wirklichkeit und Wahrheit exiſtirt und ſich verhält. Demnach die Verſtandeswelt iſt das Aggregat einfacher in gewißer Ordnung coexiſtirender Subſtanzen, die nach gewißen Geſetzen ihre Verhältniße gegen einander ändern. Die Sinnenwelt iſt das Aggregat aus den einfachen Subſtanzen zuſammengeſetzter Erſcheinungen.

Gott iſt die Urſache alles Vorhandenen. Wäre Etwas nicht durch die Macht Gottes vorhanden, ſo müßte es entweder durch ſich ſelbſt, oder durch ein anderes Weſen, exiſtiren; im erſtern Falle wäre es ein ſelbſtſtändiges Weſen, was außer Gott kein Ding iſt; im andern Falle wurde es durch ein ſelbſtſtändiges Weſen hervorgebracht, was wiederum kein anderes, als Gott, ſeyn kann.

Für die unbedingte Freyheit Gottes wurde von Wolf folgender Beweis geführt. Das Begehrenswerthe erkennen heißt Wollen, und Gott erkennt Alles

les von Ewigkeit. Vor Gott iſt nichts vorhanden; alſo war auch nichts, wodurch er äußerlich hätte beſtimt werden können; er beſtimt ſich lediglich ſelbſt zum Wollen aus innern Gründen, das heißt, er iſt unbedingt frey. Gott iſt allmächtig. Denn unter allen möglichen Welten iſt die gegenwärtige die vollkommenſte. Konte Gott dieſe hervorbringen, ſo konte er auch alle übrigen hervorbringen; ſeine Allmacht begründet alſo das Daſeyn aller möglichen Dinge. Die Welt iſt aber eine Wirkung des freyen Willens Gottes. An ſich iſt es ihm gleichgültig, ob eine Welt exiſtire, oder nicht; er iſt das ſich ſelbſt genugſamſte Weſen, das keines äußern Dinges weder zu ſeiner Exiſtenz, noch zu ſeiner Erhaltung, noch zur Weisheit und Glückſeligkeit bedarf.

Gott hat die Welt in's Daſeyn gerufen, weil er dies ſeinen Eigenſchaften gemäßer fand, als das Gegentheil. Der Zweck Gottes bey der Weltſchöpfung konte aber kein anderer ſeyn, als ſeine Vollkommenheit zu offenbaren. Daß Gott die beſte Welt wählte, beweiſt die vollkommenſte göttliche Weisheit; der Zweck der Welt liegt nicht in dieſer; denn ſie kann nur als Mittel zum Zwecke betrachtet werden; er iſt lediglich in der Gottheit ſelbſt zu ſuchen, und auch hier iſt es nicht ein göttliches Bedürfniß, was den Rath der Schöpfung beſtimte, ſondern bloß die Offenbarung der höchſten Vollkommenheit. Hiermit wird auch die Ehre Gottes offenbart; denn die Ehre Gottes beſteht in dem Inbegriffe der göttlichen Vollkommenheiten, der von den Geſchöpfen erkannt wird. Da Gott das freyeſte Weſen iſt, ſo werden auch ſeine Zwecke mit der unbedingteſten Freyheit von ihm beſtimt. Gott wählt auch ſolche Zwecke, die ſeiner Natur und ſeinen Eigenſchaf-

ſchaften entſprechen, als worin die Gründe zu denſelben liegen; er bedient ſich zur Erreichung dieſer Zwecke der tauglichſten Mittel, und erreicht dadurch dieſelben auf's vollkommenſte. Daher iſt Gott auch das weiſeſte Weſen. In der Körperwelt müſſen, was ſich aus dem Obigen ergiebt, Endurſachen vorhanden ſeyn. Da Gott alle Wirkungen der materiellen Dinge von Ewigkeit her gewußt hat, ſo hat er auch den Erfolg gewußt, der entſtehen würde, wenn die Dinge in dieſe oder jene Ordnung und Verbindung gebracht würden. Hat nun Gott die Dinge in dieſer Anordnung hervorzubringen beſchloſſen, ſo hat er auch die Exiſtenz derſelben um jener Folgen willen gewollt, und mithin ſind dieſe als Zwecke Gottes anzuſehen. In eben dieſen Zwecken iſt auch der von uns ſogenannte Nutzen der Dinge und ihre Brauchbarkeit enthalten, oder was für uns Nutzen der Dinge iſt, iſt für Gott ein Zweck derſelben.

In Gott hat die Vollkommenheit der Dinge ihren Grund. Er ertheilt dieſen einen ſolchen Grad oder ein Maaß derſelben, wie es ihre Natur zuläßt und ihre Beſtimmung erfodert; alſo hat jedes Ding ſo viel Gutes, wie es nach dem Rathſchluſſe der höchſten Weisheit haben konte und mußte. Jedes Ding wird in das beſte Syſtem der Dinge verſetzt, wo es durch äuſſern Einfluß ſo viel Gutes empfängt, wie möglich iſt; denn auch jede zufällige Vollkommenheit der Dinge rührt von Gott her. Da alſo Gott jedem Dinge ſo viel Gutes zu Theile werden läßt, wie nach ſeiner höchſten Weisheit möglich iſt, ſo muß er auch das gütigſte Weſen ſeyn. Dieſe Güte Gottes kann man auch Liebe desſelben gegen ſeine Geſchöpfe nennen, die ſich beſonders auf die Menſchen erſtreckt. Ohne die wirklich in der Welt vorhandnen Weſen und vornehmlich ohne die Menſchen würde Gott auch die Welt nicht haben

hen zur Wirklichkeit bringen können. Man hebe das Daſeyn der Menſchen auf; dann würden aus der Materie entweder andere Weſen haben erſchaffen werden müſſen, oder die Menſchen wären aus einem andern Syſteme materieller Dinge in das gegenwärtige verpflanzt worden. Nimt man das Erſtere an, ſo entſteht eine ganz andre Weltordnung, und doch iſt die gegenwärtige die beſte, ſo daß keine andere nach dem weiſeſten göttlichen Rathſchluſſe erſchaffen werden konte. Nimt man das Andre an, ſo komt eine Reihe Weſen in die gegenwärtige Welt hinein, die nicht in dieſelbe gehört; was ebenfalls unzuläſſig iſt. Alſo gehört das Daſeyn der Menſchen nothwendig zum Daſeyn der beſten Welt. Dazu komt, daß die Beſchaffenheit der Welt gerade in der Art liegt, wie die Dinge mit einander verbunden ſind; und daß alſo auch die Menſchen ein weſentliches Glied in der Ordnung der Dinge, wie ſie iſt, ausmachen.

Sofern Gott allein ſelbſtſtändig iſt, iſt es die Welt nicht, und da vor ihr nichts Subſtantielles exiſtirte, woraus ſie hätte geſchaffen werden können, muß Gott ſie aus Nichts hervorgebracht haben. Die göttliche Vorſehung, wodurch die Welt regiert wird, beſteht in der Verknüpfung aller Dinge als Urſachen und Wirkungen, wie dies auch die Erfahrung zeigt, daß die Erhaltung eines Körpers vom Einfluße anderer abhängt. Die Erhaltung der Welt ſelbſt aber erklärte Wolf zufolge der älteren Emanationstheorie für eine fortgeſetzte Schöpfung. Wollte man annehmen, ein Geſchöpf könne aus eigener Kraft ſein Daſeyn fortſetzen, ſo müßte es auch durch die Schöpfung den zureichenden Grund ſeines Daſeyns erhalten haben, und dieſer müßte in ſeinem Weſen, als dem letzten Grunde aller

Beſchaffenheiten," liegen. Dadurch würde das Geſchöpf zu einem ſelbſtſtändigen Weſen gemacht, was dem Begriffe deſſelben widerſpricht. Ferner: Nur ein nothwendiges Weſen kann durch eigene Kraft exiſtiren. Es können aber keinem Dinge Attribute mitgetheilt werden, welches nicht das dazu erfoderliche Weſen hat; demnach kann kein Geſchöpf eine ſolche Kraft erlangen. Die Erhaltung der Welt kann alſo nichts anders als eine fortgeſetzte Schöpfung derſelben ſeyn. Sofern die Erhaltung der Welt auch die zu der Thätigkeit der Geſchöpfe nöthigen Kräfte angeht, heißt ſie der göttliche Concurſus, und inſofern kann man behaupten, daß Gott bey allen Handlungen der Geſchöpfe mitwirke. Dadurch erkennt Gott das Gegenwärtige und unterſcheidet es vom Vergangenen und Künftigen; indem er jedesmal weiß, wozu er concurrirt. Was aber die Erkentniß Gottes für eine Beſchaffenheit habe, da ſie keine anſchauliche ſeyn kann, und bloß auf der Mitwirkung Gottes zu den Handlungen der Geſchöpfe beruht, iſt hierdurch nicht beſtimt. Vermöge der Verſehung und Erhaltung der Welt iſt Gott der unbedingte Herr der Geſchöpfe; ein Satz, mit welchem ſich die Freyheit der vernünftigen Weſen nicht gut vereinigen läßt. Gott iſt an keinem Orte, und dennoch allgegenwärtig. Die Allgegenwart iſt mit ſeiner Concurrenz zur Erhaltung und Wirkſamkeit der Geſchöpfe identiſch.

Auch in dem zweyten Theile der natürlichen Theologie hat Wolf zur Ergänzung und Vervollkommung der Beweiſe für das Daſeyn Gottes a priori beygetragen. Dem Carteſianiſchen Argumente fehlte nach Leibnizens Meynung der Beweis von der Möglichkeit eines vollkommenſten Weſens, und dieſen ſetzte Wolf hinzu, obgleich auch hierdurch das Argument

zument nicht ſo bündig geworden iſt, wie er und ſeine Anhänger glaubten. Wirklich iſt alles das, was ſich in einem Dinge mit Wahrheit findet, und nicht bloß nach den verworrenen Empfindungen und Vorſtellungen der Sinne darin zu ſeyn ſcheint; der Wirklichkeit ſteht alſo das Phänomen entgegen. Dieſe Wirklichkeit erſtreckt ſich nicht nur auf die Subſtanzen, ſondern auch auf ihre Beſchaffenheiten. Nun iſt dasjenige Weſen das vollkommenſte, welches alle zuſammen mögliche Realitäten im abſolut höchſten Grade enthält, und es iſt alſo unbegrenzt, weil nichts Größeres denkbar iſt. Aus der abſoluten Vollkommenheit folgt die Unveränderlichkeit; indem alle Veränderung in der Abwechslung der Schranken beſteht, und das unbegrenzte Weſen keine Schranken hat. Auſſerdem ſind auch in dem vollkommenſten Weſen bereits alle Realitäten, die darin zugleich enthalten ſeyn können; es können alſo keine Realitäten verſchwinden und keine neue hinzukommen; der höchſte Grad der Realitäten, in welchem ſie exiſtiren, bleibt auch immer derſelbe, und eben deßwegen muß das vollkommenſte Weſen unveränderlich ſeyn. Ein Weſen, das auf einmal Alles hat, was es haben kann, und das wegen ſeiner Unbegrenztheit unbedingt vollkommen iſt, iſt unendlich. Es ſchließt ferner allen Mangel aus; denn könte ihm eine Realität fehlen, ſo ließe ſich eine noch größere Vollkommenheit denken, was gleichwohl dem Begriffe des vollkommenſten Weſens widerſpricht.

Es ergiebt ſich aber aus dem Obigen, daß eine Realität im abſolut höchſten Grade möglich iſt; aller Mangel und alle Negation wird damit aufgehoben, und bloß das Poſitive bleibt übrig, in welchem niemals ein Widerſpruch ſeyn kann. Sofern ohnehin eine Reali-

tät an ſich möglich iſt, muß auch eine unbedingte Realität ohne allen Grad möglich ſeyn. Demnach iſt aber auch ein vollkommenſtes Weſen möglich, weil dieſes alle zuſammen mögliche Realitäten enthält. Keine einzelne Realität kann etwa deßhalb von ihm verneint werden, weil eine andere in ihm enthalten iſt; da ſonſt dieſe Realitäten nicht zuſammen möglich ſeyn würden. Eben ſo wenig kann aus den Graden der Realität ein Widerſpruch entſpringen, weil in ihnen gar kein Mangel, gar keine Negation angetroffen wird. Da nun Gott das vollkommenſte Weſen iſt, ſo muß er auch möglich ſeyn. Die nothwendige und zufällige Exiſtenz iſt aber Realität. Ferner: es exiſtirt, wie im erſten Theile der natürlichen Theologie erwieſen worden, ein nothwendiges Weſen, und was mit Wahrheit einem Dinge zukomt, iſt Realität; auch lehrt die Erfahrung, daß zufällige Weſen exiſtiren. Gott alſo, als das vollkommenſte Weſen, beſitzt auch die reale Exiſtenz, und zwar nothwendig, weil dieſe im Daſeyn der höchſte Grad iſt. Da inzwiſchen Wolf die göttlichen Eigenſchaften nicht alle aus dem Begriffe der bloßen Realität abzuleiten wußte; ſo nahm er noch andere Begriffe zu Hülfe. So folgerte er mehrere aus der durchgängigen Unveränderlichkeit und einfachen Natur der menſchlichen Seele. Die Beſchaffenheiten unſerer Seele ſind mit der Einfachheit zugleich möglich; Gott iſt einfach; alſo müſſen auch alle jene Beſchaffenheiten im abſolut höchſten Grade ihm zugeſchrieben werden.

Ich habe bisher die Darſtellung der Wolfiſchen Pſychologie, ſowohl der empiriſchen als der rationalen, mit der Theologie deſſelben verbunden, weil Wolf beyde metaphyſiſche Diſciplinen in einen unmittelbaren Zuſammenhang geſetzt hat. In ſeinem Syſteme

ſteme der Metaphyſik geht aber die rationale Kosmologie noch vor jenen beyden Diſciplinen her, und ſchließt ſich gleich an die Ontologie an. Ich will alſo nunmehro auch aus der erſteren das Merkwürdigſte und Eigenthümlichſte ausheben.

Die Kosmologie iſt Wiſſenſchaft a priori von der Welt oder dem Univerſum als einem zuſammengeſetzten und der Veränderung fähigem Dinge überhaupt, ohne Erfahrung vorauszuſetzen, und auch nicht auf die bloße Sinnenwelt eingeſchränkt, als worauf ſich die metaphyſiſche Körperlehre bezieht. Wolf gab zuerſt der Kosmologie die Form einer Wiſſenſchaft, obgleich die vornehmſten einzelnen dahin gehörigen Lehren ſchon theils im Alterthume, theils und hauptſächlich von ſeinen nächſten philoſophiſchen Vorgängern debattirt waren. Die Welt erklärte er als eine Reihe endlicher ſowohl gleichzeitiger als ſucceſſiver mit einander verbundener Dinge. Da dieſe Welt zuſammengeſetzt iſt, ſo ereignen ſich die Veränderungen derſelben nach der Beſchaffenheit ihrer Zuſammenſetzung den Geſetzen der Bewegung gemäß. Ein ſolches Ding aber iſt eine Maſchine. Derjenige philoſophirt alſo über die in der gegegenwärtigen Welt ſich ereignenden Veränderungen mechaniſch, der ſie aus der Art ihrer Zuſammenſetzung, d. i. ihrer Structur, Einrichtung, Miſchung, begreiflich zu machen ſucht.

Ein endloſer Rückgang von Urſachen und Wirkungen iſt unmöglich. Dieſer Rückgang würde eine unbegrenzte Reihe zufälliger Weſen ohne erſtes und letztes Glied ſeyn, und kann in den geradlinichten und kreisförmigen unterſchieden werden; je nachdem man ſich entweder von jedem angenommenen Gliede immer mehr entfernt, oder auf daſſelbe, wovon man ausgegangen

gangen war, wieder zurückkomt. Der geradlinichte Rückgang in's Unendliche iſt aber deßhalb unmöglich, weil die Urſachen immer zufällig ſind, und keine den Grund des Daſeyns in ſich enthält; daher dieſer Grund in der ganzen unendlichen Reihe immer vermißt wird, was eine Ungereimtheit iſt.

Da die Dinge in der Welt in einer allgemeinen Verknüpfung mit einander ſtehen, ſo exiſtirt kein bloßer Zufall in der Welt; ſondern Alles, was innere Möglichkeit hat, und in der Reihe der Dinge, aus welchen die Welt beſteht, gegründet iſt, gelangt nothwendig zum Daſeyn. Inzwiſchen geſtand Wolf zu, daß auch andere Welten möglich ſeyen, worin andere Ereigniße vorkämen, weil jedes Ereigniß eine eigene Reihe von Urſachen, und ſonach eine eigene Welt erfodre. Es giebt alſo Möglichkeiten, die in der gegenwärtigen, oder irgend einer anderen vorhandenen Welt nicht zu Wirklichkeiten werden. Hieraus fließt, daß, da in der gegenwärtigen Welt nur ſucceſſive zufällige Dinge vorkommen, die entſtehen und vergehen, alles, was in dieſer Welt geſchieht, zufällig iſt, mithin alle Ereigniße nur eine bedingte Nothwendigkeit haben. Auch erfolgt Jedes in einer Welt nur darum, weil ſolche Urſachen, die es bewirken mußten, vorhergegangen ſind; daher Alles nur bedingt nothwendig iſt.

Wolf ſchreitet hierauf zur nicht eigentlich kosmologiſchen Unterſuchung der Natur der Körper überhaupt fort. Die Körper ſind ſolche zuſammengeſetzte Subſtanzen, aus welchen, als aus Theilen, die Welt beſteht. Jeder Körper behauptet ſeinen Ort, und widerſtrebt dem andern, der in dieſen Ort eindringen will; denn in der Welt iſt kein bloßer Zufall; es muß folglich ein Grund vorhanden ſeyn, warum nicht jeder Körper

per durch jede Kraft bewegt wird; und alſo muß er der Bewegung widerſtehen. Daß der Körper ſeinen Ort behauptet, nennt Wolf die Kraft der Trägheit, obgleich dieſer Name hier ſehr unrichtig gebraucht wird, da ein widerſtehender Körper thätig und nicht träge iſt. Jene Trägheit des Körpers nun folgt nicht aus der Ausdehnung, ſondern wird ſchon im Ausgedehnten vorausgeſetzt; denn die Ausdehnung allein könte nicht hindern, daß ein Körper von einem andern fortgeſtoßen würde. Die Trägheit muß alſo in der Natur der ausgedehnten Dinge ſelbſt gegründet ſeyn, und noch vor der Ausdehnung hergehen.

So wie für die Trägheit, ſah ſich Wolf auch genöthigt für die Thätigkeit der Körper ein beſonderes Princip anzunehmen. Denn die Materie iſt ihm eine ausgedehnte träge Subſtanz; die Thätigkeit der Materie kann alſo weder in der Ausdehnung, noch in der Trägheit, ihren Grund haben; nicht in der Ausdehnung, weil dieſe an ſich nie Thätigkeit bewirkt; nicht in der Trägheit, weil dieſer die thätige Kraft geradehin entgegengeſetzt iſt. Die thätige Kraft muß alſo von der Ausdehnung und der Trägheit durchaus verſchieden ſeyn, und ein beſonderes Princip haben. Der thätigen Kraft muß aber, wie der Materie, eine Fortdauer beygelegt werden, indem ihre Einſchränkung die Geſchwindigkeit iſt. Da alſo die Kraft ſowohl als die Materie verſchiedene Modificationen anzunehmen fähig ſind, ſo gehören ſie zu den modificabeln Dingen, und müſſen ſubſtanzenartig vorgeſtellt werden, wobey ſich Wolf jedoch nicht deutlich darüber erklärt hat, was er unter dieſem Subſtanzenartigen verſtand; denn wenn es weder eigentliche Subſtanz, noch eigentliches Accidens ſeyn ſollte, und ein Mittleres zwiſchen beyden nicht

nicht exiſtirt, ſo verſchwindet der Begriff des Subſtanzenartigen ſelbſt in ein Nichts.

Da aus der Fortdauer der Kraft ein beſtändiges Handeln derſelben folgt, ſo muß die Materie in unaufhörlicher Bewegung ſeyn: ein Satz, der gleichwohl der Trägheit als angenommener weſentlichen Eigenſchaft der Materie widerſprach. Die Thätigkeit der Körper wird indeſſen gehindert durch den Widerſtand der äußern Körper. Gegen den Atomismus erinnerte Wolf, daß die den Atomen zugeſchriebenen Figuren ihnen im Einzelnen ohne Grund beygemeſſen würden. Daß die Atomen überhaupt verſchiedene Figuren haben, eingeräumt, ſo wird doch der Grund vermißt, warum beſtimte einzelne Atomen dieſe und keine andere Figur haben. Vermöge des Leibnizijchen Satzes vom Nichtzuunterſcheidenden müſſen alle Elemente der Körper im Innern ſich von einander unterſcheiden. Wollte man das Gegentheil behaupten, ſo würde es an einem zureichenden Grunde mangeln, warum das eine Element in dieſem, das andere in jenem zuſammengeſetzten Körper vorkomme. In den Elementen liegt ferner der Grund ihrer Coexiſtenz und ihres Zuſammenhanges; denn zwiſchen den einfachen Elementen, die einander am nächſten ſind, können keine andere geſetzt, und dieſe auch nicht aus ihrem Orte getrieben werden. Der Zuſtand des einen Elements kann lediglich aus dem Zuſtande des andern begriffen werden, und alſo kann zwiſchen dieſen kein drittes Platz finden. Hieraus entſpringt die ſinnliche Vorſtellung der Continuität. Ausdehnung und Continuität werden daher im Leibniz Wolfiſchen Syſteme nur für ſcheinbar angenommen. Wir ſtellen uns die Elemente der Dinge nicht mit der erforderlichen Deutlichkeit vor, unterſcheiden ſie alſo nicht

von

von einander, und glauben, daß ſie continuirlich ſind.

Eben ſo erklärt denn auch Wolf die Materie, die Trägheit, und die bewegende Kraft, für bloße Phänomene, ſofern wir die Thätigkeit der einzelnen einfachen Subſtanzen nicht unterſcheiden, und zwar für phaenomena ſubſtantiata, die wir für Subſtanzen halten, ungeachtet ſie nicht von uns als ſolche erkant werden. Obgleich Wolf der Materie ein inneres Princip der Thätigkeit beylegte, ſo ſtellte er dennoch den Satz auf, daß kein ruhender Körper ſich ſelbſt bewegen könne, weil jeder Körper der Bewegung widerſteht, alſo durch ſeine Trägheit zur Selbſtbewegung unfähig wird, und weil in der Ruhe kein zureichender Grund der Bewegung enthalten iſt. Hier gerieth er offenbar mit ſich ſelbſt in Widerſpruch.

Den Begriff einer Grundkraft beſtimte Wolf folgendermaßen. Es iſt diejenige Kraft, die bloß in den Elementen ihren Grund hat. Indeß ſchränkte er dieſen Begriff nur auf Körper ein, und beſtimte ihn auch nicht hinlänglich als das Princip aller Kräfte eines Subjects, deren Natur und Richtung von demſelben abhängt. Eine abgeleitete Kraft iſt denn diejenige, welche aus Modification oder Einſchränkung der Grundkraft entſteht; eine Erklärung, die eben ſo einſeitig und unvollſtändig, wie die vorherige iſt. Die Geſetze der Bewegung folgerte Wolf aus dem Satze vom zureichenden Grunde, und hielt ſie, wie Leibnitz, nicht für geometriſch nothwendig. Aber auch hier ward ſein Raiſonnement mit ſich ſelbſt ſtreitig. Er leitete einmal die Geſetze der Bewegung aus den Eigenſchaften der Körper her, ſetzte alſo den Grund derſelben in das Weſen der Körper; wo aber der Grund ge-

geben

geben iſt, iſt auch durch ihn das Begründete nothwendig gegeben, und ſo erhellt hieraus die Nothwendigkeit der Bewegungsgeſetze, die jedoch von Wolf geleugnet wurde *).

Auch

*) Die deutſchen Lehrbücher und größern lateiniſchen Werke Wolf's, ſofern ſie die theoretiſche Philoſophie betreffen, ſind folgende: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menſchlichen Verſtandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkentniß der Wahrheit; Halle 1712. 8 u. öfter. — Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen, auch allen Dingen überhaupt; Frankfurt u. Leipzig 1719. 8. — Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott u. w. Zu beſſerm Verſtand und bequemeren Gebrauche derſelben; Frankf. u. Leipzig 1724. 8. — Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur; Halle 1723. 8. — Vernünftige Gedanken von den Abſichten der natürlichen Dinge; Frankfurt 1723. 8. — *Chriſtiani Wolfii Philoſophia rationalis* ſive *Logica* methodo ſcientifica pertractata et ad uſum ſcientiarum atque vitae aptata; Francof. et Lipſ. 1728. 4. — *Pſychologia empirica*, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide conſtant, continentur et ad ſolidam univerſae philoſophiae practicae ac Theologiae naturalis tractationem via ſternitur; Francof. et Lipſ. 1732. 4. — *Philoſophia prima*, ſive *Ontologia*, methodo ſcientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur; Francof. et Lipſ. 1730. 4. — *Coſmologia generalis* methodo ſcientifica pertractata, qua ad ſolidam imprimis Dei atque naturae cognitionem via ſternitur; Francof et Lipſ. 1731. 4. — *Pſychologia rationalis*, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innoteſcunt, per eſſentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae ejusque Auctoris cognitionem profutura proponuntur; Francof. et Lipſ. 1734. 4. — *Theologiae naturalis* methodo ſcientifica pertractatae *Pars prior*, integrum ſyſtema complectens, quo exiſtentia et attri-

Auch um die praktiſche Philoſophie hat Wolf ſich dasſelbe Verdienſt erworben, welches er ſich um die theoretiſche erwarb, daß er jene nach demonſtrativer Methode behandelte, und dadurch in eine ſtreng ſyſtematiſche Verbindung brachte. Er hat die dahin gehörigen Diſciplinen ebenfalls nicht nur mit compendiariſcher Kürze in deutſchen und lateiniſchen Lehrbüchern, ſondern auch in ſeinen größern lateiniſchen Werken mit einer Ausführlichkeit vorgetragen, die in ermüdende Weitſchweiſigkeit und mikrologiſche Genauigkeit ausartete. Den Geiſt ſeiner praktiſchen Philoſophie lernt man daher leichter und beſſer aus ſeinen Lehrbüchern kennen, als aus den größern Werken, die als Commentare oder Vorleſungen darüber zu betrachten ſind.

Er unterſchied die praktiſche Philoſophie überhaupt in eine allgemeine und beſondre. Jener iſt von ihm ein eigenes lateiniſches Werk gewidmet. Sie iſt, wie ich ſchon oben bemerkt habe, nicht mit der Unterſuchung oder wiſſenſchaftlichen praktiſchen Erkentniß zu verwechſeln, die, ſeit Kant, Metaphyſik der Sitten genannt wird. Dieſe letztere beſchäfftigt ſich bloß mit der Aufſtellung und Begründung

attributa Dei a poſteriori demonſtrantur. *Pars poſterior*, qua eſſentia et attributa Dei ex notione Entis perfectiſſimi et natura animae demonſtrantur, et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinoſismi, aliorumque de Deo errorum fundamenta ſubvertuntur; Francof. et Lipſ. 1736. 37. II. Tomi. 4. — Vgl. *Ioachimi Langii Cauſa Dei* et *religionis naturalis* adverſus Atheismum et quae eum gignit aut promovet veterum et recentiorum pſeudo-philoſophiam e genuinis verae philoſophiae principiis methodo demonſtrativa aſſerta; Halae 1723. 8.

dung der reinen praktiſchen Vernunftprincipien a priori, und überläßt die Beſchreibung und Analyſe des menſchlichen Willens überhaupt auch nach ſeinen empiriſchen Aeußerungen der empiriſchen Pſychologie oder der ſogenannten empiriſchen Moralphiloſophie (praktiſchen Anthropologie). W. hatte von einer Metaphyſik der Sitten gar keinen Begriff, wenigſtens keinen deutlichen und beſtimten, wenn er auch inſofern eine Ahndung davon hatte, als er auch in ſeiner allgemeinen praktiſchen Philoſophie von der Beſtimmung und Begründung der oberſten ſittlichen Principien ausgeht. Ihm iſt die allgemeine praktiſche Philoſophie nichts anders, als eine Beſchreibung des menſchlichen Willensvermögens nach ſeinen Anlagen, Trieben und Aeußerungen überhaupt verbunden mit einer Beſtimmung der allgemeinſten Geſetze, wodurch daſſelbe regiert wird. Deßwegen enthält die allgemeine praktiſche Philoſophie auch eine Erörterung aller der Begriffe, die bey der praktiſchen Erkenntniß im Ganzen zum Grunde liegen oder vorausgeſetzt werden. Man könnte dieſe Unterſuchung als beſondre Diſciplin angeſehen eine Phyſiologie des menſchlichen Willens nennen, die Wolf als Prolegomenon zu den beſonderen praktiſch philoſophiſchen Diſciplinen vorausgehen ließ. Sie ſollte zur vorläufigen Kentniß des Objectes überhaupt dienen, worauf ſich hernach die beſondre praktiſche Philoſophie im Einzelnen bezieht. Bey dem Geſichtspuncte, aus welchem Wolf die geſamte praktiſche Philoſophie betrachtete, war dieſe Scheidung derſelben in eine allgemeine und beſondere im geringſten nicht verwerflich; ja ſie war zu einer ſyſtematiſchen Anordnung jener nothwendig; und gewiſſermaßen hatten ſie auch ſchon die ältern Moralphiloſophen, z. B. Ariſtoteles, vorgenommen, nur nicht mit der Schärfe, mit welcher

Wolf

Wolf ſie vornahm. An ſich ſelbſt aber hatte ſie den Nachtheil, daß die Unterſuchung der rein ſittlichen und der empiriſchen Principien des menſchlichen Handelns dadurch verwirrt wurde; da man dieſe ſelbſt nicht gehörig von einander trennte, und folglich auch der Antheil der vernünftigen und der ſinnlichen Natur des Menſchen an ſeinem Thun und Laſſen, und das Verhältniß beyder zu dieſem, nicht hinlänglich aufgeklärt wurde und werden konte. Die neuere Moralphiloſophie läßt daher ſtatt der allgemeinen praktiſchen Philoſophie die Kritik der praktiſchen Vernunft und die Metaphyſik der Sitten der empiriſchen Moralphiloſophie zur Begründung derſelben vorausgehen, und was zur Charakteriſtik des ſinnlichen Begehrungsvermögens überhaupt gehört, wird als Einleitung in die empiriſche Moralphiloſophie aufgenommen, anſtatt daß es von Wolf ebenfalls in die allgemeine praktiſche Philoſophie verwebt wurde *).

Ein eigenthümlicher Charakterzug der praktiſchen Philoſophie Wolf's im Ganzen genommen iſt, daß er die Sittlichkeit auf den Begriff der Gerechtigkeit zurückführte, in eben dem Sinne, wie die griechiſchen Moral-

*) Chriſt. Wolf's vernünftige Gedanken von der Menſchen Thun und Laſſen zur Beförderung ihrer Glückſeligkeit; Halle 1720. Hier macht die allgemeine praktiſche Philoſophie den erſten Theil aus. Das größere lateiniſche Werk iſt: *Philoſophia practica univerſalis* methodo ſcientifica pertractata. *Pars prior, theoriam* complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia a priori demonſtrantur. *Pars poſterior, praxin* complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcuſſa ex ipſa animae humanae natura a priori demonſtrantur; Francof. et Lipſ. 1738. 39. II Tomi. 4.

Moralphiloſophen, namentlich Plato, dieſen Begriff dachten; alſo das Naturrecht nicht von der Moral in Anſehung der Principien unterſchied; ſondern jenes mit dieſer als Eine Wiſſenſchaft behandelte, jenes auf dieſe gründete, und lediglich eine Verſchiedenheit ihrer Beziehungen auf die menſchlichen Handlungen zuließ. Die Art, wie er das Princip des Sittlichen begründete, iſt folgende:

Die Freyheit des Willens iſt eine Thatſache des Bewußtſeyns; denn es hängt von uns ſelbſt ab, worauf wir unſere Aufmerkſamkeit richten wollen, oder nicht, ob wir gehen, oder ſtehen wollen u. w. Alle Handlungen alſo, die dem freyen Willen unterworfen ſind, und in dieſem ihren Grund haben, ſind freye Handlungen. Auſſer dem Willen giebt es keine Freyheit; demnach diejenigen Handlungen, ſie mögen in Thätigkeiten der Seele oder des Körpers beſtehen, die nicht in dem freyen Willen ihren Grund haben, ſind nothwendig (erzwungen, mechaniſch). Die praktiſche Philoſophie hat es nur mit den freyen Handlungen des Menſchen, nicht mit den nothwendigen, zu thun. Die freyen Handlungen aber ziehen mancherley Veränderungen ſowohl des Körpers, als der Seele, in Betracht ihrer Zuſtände und Verhältniße zu den äußern Dingen nach ſich, und ſind einander am Werthe ſehr ungleich. Der Zuſtand des Menſchen, welchen ſie bewirken, harmonirt entweder mit dem vorhergehenden und folgenden, oder er widerſpricht dieſen. Z. B. Jemand iſt geſund und munter, überladet ſich aber mit Speiſe oder Trank, ſo geräth er in einen Zuſtand, der dem vorherigen zuwider iſt, anſtatt daß bey einem mäßigen Genuße ſein gegenwärtiger Zuſtand mit dem vorherigen übereingeſtimmt haben würde.

Oder

Oder Jemand verrichtet eine löbliche Handlung, ſo erhält er größeres Anſehn, als er hatte, und ſein dermaliger Zuſtand entſpricht dem vorherigen: verrichtet er aber eine ſchlechte Handlung, ſo wird ſein Anſehn vermindert, und ſein dermaliger Zuſtand ſteht mit dem vorherigen im Widerſpruche. Stimt nun der gegenwärtige Zuſtand eines Menſchen mit dem vorherigen und folgenden zuſammen, ſo iſt derſelbe vollkommen, und zwar um ſo vollkomner, je größer die Uebereinſtimmung iſt; widerſtreitet aber der gegenwärtige Zuſtand dem vorherigen und folgenden, ſo wird er unvollkommen, um ſo mehr, je größer der Widerſtreit iſt.

Die freyen Handlungen des Menſchen bewirken alſo die größere oder geringere Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des menſchlichen Zuſtandes. Was den Zuſtand des Menſchen vollkommen macht, das iſt gut; was ihn unvollkommen macht, das iſt böſe. Die freyen Handlungen des Menſchen ſind alſo entweder gute oder böſe. Will man das Gute oder Böſe der Handlungen beurtheilen, ſo muß man über die Veränderungen des Zuſtandes reflectiren, welchen ſie nach ſich ziehen. Da alſo die freyen Handlungen durch ihren Erfolg gute oder böſe werden; was aber aus ihnen erfolgt, da es einmal durch ſie begründet iſt, nothwendig erfolgt, und nicht ausbleiben kann; ſo ſind die Handlungen an ſich ſelbſt gut, oder böſe, und werden es nicht erſt durch den göttlichen Willen. Angenommen alſo auch, daß kein Gott wäre, und daß der gegenwärtige Zuſtand der Dinge ohne ihn beſtehen könne, ſo würden dennoch die freyen Handlungen an und für ſich gut oder böſe ſeyn.

Die Erkentniß oder der deutliche Begriff des Guten iſt ein Beweggrund des Willens. Da nun etwas nicht zugleich ein Beweggrund des Wollens und Nichtwollens ſeyn kann; ſo iſt unmöglich, daß man eine an ſich gute Handlung nicht wollen ſollte, ſobald man ſie deutlich begreift. Eben ſo iſt die Erkentniß des Böſen ein Beweggrund des Nichtwollens oder Abſcheus. Es iſt folglich auch, wie bey der Erkentniß des Guten unmöglich, daß man eine an ſich böſe Handlung, die man deutlich begreift, wollen ſollte. Was den Beweggrund giebt, daß wir eine Handlung wollen oder nicht wollen, das verbindet uns, ſie zu thun, oder zu unterlaſſen; denn Jemanden zu einer Handlung verbinden, iſt: damit einen Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens verknüpfen.

Der Erfolg der menſchlichen Handlungen, der ſie gut oder böſe macht, rührt von der Natur her; das Gute oder Böſe aber enthält den Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens, und mithin den Grund der Verbindlichkeit; woraus fließt, daß es die Natur der Dinge und des Menſchen ſelbſt iſt, welche verbindet, das Gute zu thun, und das Böſe zu laſſen. Eben die Natur iſt es auch, welche die Verbindlichkeit auflegt, das Beſſere dem Schlechtern vorzuziehen. Hierbey kann es ſich freylich ereignen, daß das Böſe unter dem Scheine des Guten uns blendet und verführt; daraus läßt ſich gleichwohl nicht der Schluß ziehen, als ob die Natur uns in dem Falle auch zum Böſen verbinde; vielmehr der Fehler liegt alsdenn nicht in der Natur, ſondern in der Unwiſſenheit und dem Irrthume.

Die Natur verbindet uns alſo, die an ſich guten Handlungen zu thun, und die an ſich böſen zu unterlaſſen.

laſſen. Da nun jene unſern Zuſtand vervollkomnern, dieſe hingegen ihn verſchlimmern, ſo verbindet uns auch die Natur zu allem, was unſern Zuſtand vollkomner machen kann. Die allgemeine Regel des ſittlich freyen Handelns iſt daher dieſe: Thue, was Dich und Deinen, oder Anderer, Zuſtand vollkomner macht; unterlaß, was ihn unvollkomner macht. Dieſe Regel iſt in der Natur der Seele gegründet, und ſofern ſie eine Verbindlichkeit ausdrückt, iſt ſie ein Geſetz. Weil es zu ihrer Begründung des Willens Gottes nicht bedarf, ſo gilt ſie auch für den Atheiſten, und man kann nicht ſagen, daß der Atheismus Jemand zum Böſen verleite; ſondern es iſt eben die Urſache, die auch Andere, welche keine Atheiſten ſind, dazu verführt, die Unwiſſenheit des Guten und Böſen. Inzwiſchen kann der Atheismus allerdings beytragen, daß Jemand dieſer Unwiſſenheit ſich mehr überläßt, als er ohnedem thun würde; nur kann das böſe Leben nicht für eine nothwendige Folge des Atheismus als ſolchen gelten.

Da die freyen Handlungen durch dasjenige gut oder böſe werden, was aus ihnen erfolgt, ſo bedarf es zu ihrer Beurtheilung einer Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge. Dieſe Einſicht iſt die Vernunft, und ſonach wird das Gute und Böſe durch die Vernunft erkannt. Die Vernunft lehrt uns alſo, was wir thun oder laſſen ſollen; oder ſie iſt die Lehrerinn des Geſetzes der Natur. Hieraus fließt: Wer nach der Vernunft handelt, lebt nach dem Geſetze der Natur, und ſo weit Jemand wirklich vernünftig iſt, kann er gar nicht anders, als dem Geſetze der Natur gemäß leben. Oder, der vernünftige Menſch iſt ſich ſelbſt ſein Geſetz.

Die an ſich guten oder böſen Handlungen ſind nothwendig gut oder böſe. Sie ſind alſo unveränderlich, und eben ſo iſt es das Geſetz der Natur, durch welches ſie ihren Charakter empfangen. Das Nothwendige iſt ewig, und folglich iſt es auch das nothwendige unveränderliche Geſetz der Natur. Es umfaßt alle freye Handlungen, die möglich ſind, und mithin iſt es auch vollſtändig.

Der göttliche Verſtand macht Alles möglich, und durch den göttlichen Willen wird alles Mögliche wirklich. Nun iſt durch den Verſtand Gottes möglich geworden, daß aus den freyen Handlungen der Menſchen entweder die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ihres Zuſtandes herrühre, und nach ſeinem Rathſchluße iſt dieſes auch in der That der Fall. Da aber die Vorſtellung dieſer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Beweggrund für die Menſchen iſt, etwas zu thun, oder zu unterlaſſen; ſo iſt es auch Gott, der dieſen Beweggrund mit den freyen Handlungen verknüpft hat. Gott iſt demnach als der Urheber des Geſetzes der Natur zu betrachten, und auch Er verbindet die Menſchen, ihm gemäß zu leben. Hierdurch wird das Geſetz der Natur zugleich zu einem göttlichen Geſetze. Wolf bewies dies auch daraus, daß oft auf gute Handlungen Glück, und auf böſe Unglück erfolgt; dies beruht aber auf dem Rathſchluße Gottes, daß es ſo erfolgen ſolle; da alſo Gott freywillig Glück und Unglück als Beweggründe mit den freyen Handlungen verknüpft; ſo verbindet er auch hierdurch die Menſchen das Gute zu thun, und das Böſe zu meiden; oder das Geſetz der Natur erſcheint zugleich als ein göttliches. Auf den Einwurf, der ſich hiergegen darbietet, daß doch oft gute Menſchen unglücklich und böſe Men-

ſchen

ſchen glücklich ſind, erwiederte Wolf, daß viele Menſchen nur gut zu ſeyn ſcheinen, ohne es wirklich zu ſeyn; daß das Glück bey den Böſen oft ein Bewegsgrund ſey, vom Böſen abzuſtehen, und ſich zum Guten zu neigen; daß auch das Glück der Erfahrung gemäß oft der Weg zu deſto größerm Unglück ſey, ſo wie umgekehrt das Unglück bey den Guten Mittel zu deſto größerem Glücke; daß der gute Menſch durch das Unglück vom Böſen abgehalten werde, in welches er ſonſt verfallen würde. Es erhellt demnach, daß Gott Glück und Unglück nicht zu einerley Abſicht in der Welt anwendet, es aber allemal mit den freyen Handlungen der Menſchen ſo verknüpft, daß es einen Beweggrund abgeben kann, Gutes zu thun, und Böſes zu unterlaſſen.

Das Gute, was Gott mit freyen Handlnngen verknüpft, heißt Belohnung, ſo wie das Uebel Strafe. Beyde erfolgen zwar natürlich aus den Handlungen; aber ſofern ſie von Gott als Beweggründe mit den Handlungen verknüpft werden, ſind ſie als göttliche Belohnungen oder Strafen anzuſehen. Gleichwohl wird der vernünftige Menſch nicht durch die Belohnung zum Guten beſtimt, und nicht durch die Furcht vor der Strafe vom Böſen abgehalten; ſondern als vernünftiger Menſch iſt er ſich ſelbſt ein hinreichendes Geſetz, und braucht außer der natürlichen Verbindlichkeit keine andere. Hingegen der unvernünftige Menſch hat an der Verbindlichkeit des natürlichen Geſetzes an und für ſich nicht genug; denn er erkennt daſſelbe nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit; für ihn müſſen alſo noch göttliche Belohnungen und Strafen als beſondere Beweggründe gut zu handeln und das Laſter zu fliehen, hinzukommen.

Nach der Beſtimmung des höchſten und allgemeinſten Princips der Sittlichkeit handelt Wolf vom Gewiſſen, von der Art und Weiſe, das höchſte Gut zu erlangen, und theilt dann einige Regeln mit, um die Gemüther, alſo auch das eigene Gemüth, zu erkennen und zu beurtheilen. Das Gewiſſen erklärt er als das Urtheil über unſere Handlungen, ob ſie gut oder böſe ſind. Der Menſch hat alſo nach ihm nur inſofern ein Gewiſſen, als er fähig iſt, das Verhältniß ſeiner freyen Handlungen zu ſeiner eigenen Vollkommenheit und dem Zuſtande Anderer zu ſchätzen. Dieſes Urtheil über die Handlungen und ihren Werth iſt entweder wahr oder falſch, und daher iſt auch das Gewiſſen entweder richtig oder irrig. W. nimt auch ein gewiſſes Gewiſſen an, ſofern Jemand von der Richtigkeit ſeines Urtheils über den Werth ſeiner Handlungen feſt überzeugt iſt, und ſetzt dieſem ein wahrſcheinliches oder zweifelhaftes Gewiſſen entgegegen, wo unſer Urtheil, ob die Handlung gut oder böſe ſey, nur wahrſcheinlich oder zweifelhaft iſt. Ein Grund, um deſſen willen Jemand beſorgt, daß eine Handlung böſe ſey, iſt ein Gewiſſensſcrupel. Wird das Urtheil vor der Handlung gefällt, heißt es das vorhergehende, nach der Handlung das nachfolgende Gewiſſen. Urtheilen wir über eine Handlung, ehe ſie vollbracht wird, ſo thun wir dieſes entweder, um überhaupt zu beſtimmen, ob ſie gut oder böſe ſey; oder ob wir ſie thun oder laſſen ſollen. Im erſten Falle nennt Wolf das Gewiſſen ein lehrendes; im andern Falle ein antreibendes. Das antreibende Gewiſſen äußert ſich auf eine zwiefache Art, entweder ſo, daß wir über das Thun und Laſſen einer Handlung nur überhaupt urtheilen, ohne die beſondern Umſtände zu erwägen, da

ſich

ſich gerade keine Veranlaſſung oder Gelegenheit findet, ſie wirklich zu vollbringen; oder ſo, daß wirklich die Gelegenheit zum Handeln da iſt, und Jemand nun zugleich auf die beſondern Umſtände bey ſeinem Urtheile über das Thun oder laſſen Rückſicht nimt. Handelt nun Jemand wider das antreibende Gewiſſen der erſten Art, ſo iſt das Gewiſſen nachgebend; handelt er aber wider das antreibende Gewiſſen der zweyten Art, ſo iſt das Gewiſſen überwiegend. Danach die beſondern Umſtände auf das Vollbringen oder Nichtvollbringen einer Handlung ſtärkern oder ſchwächern Einfluß haben, iſt das Gewiſſen richtig oder unrichtig. Auch kommen hier die Einwirkung der Luſt oder Unluſt an den Gegenſtänden unſerer Thätigkeit, überhaupt die Affecten, welche ſich auf dieſelben beziehen, gar ſehr mit in Anſchlag. Suchen wir nicht eine deutliche Erkentniß der Gegenſtände, ſo pflegen wir das Gute oder Böſe derſelben nach der Luſt oder Unluſt zu beurtheilen, welche dieſe uns gewähren, ſo wie nach den Affecten, die gerade in uns rege ſind. In dieſem Zuſtande befindet ſich aber der Menſch allemal in einer Sclaverey, und iſt nicht recht frey; es kömt alſo auch darauf an, ob Jemand ſein Urtheil über die Güte einer zu vollbringenden Handlung im Stande der Freyheit, oder im Stande der Sclaverey fälle; im erſten Falle iſt ſein Gewiſſen frey, im andern iſt es gehindert.

Nach der Angabe dieſer mancherley Unterſchiede des Gewiſſens zeigt Wolf die Nützlichkeit derſelben, und zugleich, wie man gegen das lehrende und antreibende Gewiſſen handeln; warum man eine Handlung billigen oder misbilligen, und dennoch unterlaſſen oder verrichten könne. Aus ſeinem Begriffe des Gewiſſens

erklärt

erklärt er auch, warum Thiere kein Gewiſſen haben; ſie können keines haben, weil ſie überall keines Urtheils fähig ſind. Itzt entſteht aber die Frage nach einem Kriterium, nach welchem ſich entſcheiden laſſe: ob das Gewiſſen richtig ſey oder nicht? Dieſes Kriterium wird von W. ſo beſtimt: Wenn das Urtheil mit erkanten Wahrheiten zuſammenhängt, ſo iſt es der Vernunft gemäß und wahr. Folglich iſt das Gewiſſen alsdenn richtig, wenn es der Vernunft gemäß iſt. Da ſich nun einſehen läßt, ob ein Urtheil der Vernunft gemäß ſey (d. i. mit erkannten Wahrheiten zuſammenhange); ſo kann auch der Vernünftige die Richtigkeit ſeines Gewiſſens ſelbſt prüfen, und hat dazu keinen äußern Richter nöthig. Jeder darf nur das Urtheil in einen Vernunftſchluß bringen, um die Wahrheit deſſelben zu prüfen; daher Wolf auch ſagt: durch die Demonſtration erhält man ein gewiſſes Gewiſſen.

Merkwürdig iſt hierbey noch die Art, wie er das ruhige, ſchlafende, und unruhige Gewiſſen erklärt. Das erſte findet ſtatt alsdenn, wenn das nachfolgende Gewiſſen dem vorhergehenden nicht zuwider ſeyn kann; alsdenn iſt auch kein Grund zum Misvergnügen, oder zu widrigen Affecten wegen des Thuns und laſſens vorhanden; und die Ruhe des Gewiſſens beſteht demnach in der fortdauernden Befreyung vom Verdruße und widrigen Affecten, die durch unſere Handlungen bewirkt werden. Ein ſchlafendes Gewiſſen ſcheint ruhig zu ſeyn, iſt es aber nicht wirklich; das Urtheil über die Handlungen iſt da entweder noch gar nicht gefällt, oder iſt zu dunkel und unbeſtimt, um auf unſern Gemüthszuſtand einwirken zu können; ſobald aber das Urtheil wirklich erfolgt, oder deutlicher wird, hört auch der Schlaf des Gewiſſens

auf, und die ſcheinbare Ruhe geht in wirkliche Unruhe über. Die Unruhe des Gewiſſens entſpringt aus der Beſorgniß, man habe vielleicht Unrecht gethan; dadurch werden ein Gefühl unſerer Unvollkommenheit und mit demſelben unſer Misvergnügen über uns ſelbſt, zuweilen auch Furcht und andre Affecten, erregt. Die Unruhe des Gewiſſens, wenn die Handlungen nicht wirklich böſe ſind, kann dadurch gehoben werden, daß man ſich den Werth derſelben mehr aufklärt.

Das höchſte Gut oder die höchſte Glückſeligkeit erlangt der Menſch dadurch, wenn er es ſich zur Abſicht macht, in allen ſeinen freyen Handlungen nach innerer und äußerer Vollkommenheit ſeines Zuſtandes zu ſtreben. Dies geſchieht dadurch, daß der Menſch ſein Thun und laſſen ſo einrichtet, daß er nichts ohne Abſicht vornimt; eine jede Abſicht aber ein Mittel anderer, und alle ein Mittel zur Hauptabſicht, Vollkommenheit, ſind. Wolf nennt dieſes einen ordentlichen Wandel führen. Handelt hingegen der Menſch ſo, daß eine Abſicht der anderen zuwider läuft, ſo iſt ſein Wandel unvollkommen, und er handelt thöricht. Um zu beurtheilen, ob unſer Wandel ordentlich oder unordentlich ſey, dazu gehört Scharfſinnigkeit, das Verhältniß der Handlungen zu ihren Zwecken einzuſehen, und die Aehnlichkeit derſelben in ihren Gründen und Conſequenzen zu bemerken; auch Witz und Verſtand, um hieraus Regeln für das Verhalten zu erfinden. Was die Beobachtung des Geſetzes der Natur und den ordentlichen Wandel hindert, ſind die Sinne, die Affecten und die Sclaverey, in welche ſie den Menſchen bringen. Wer alſo das Hinderniß ſeiner Tugend aus dem Wege räumen will, der muß die Herrſchaft über die Sinne und die Affecten

fecten zu gewinnen und zu behaupten ſuchen; ein ſchwe-res Geſchäft, und das viele Uebung fodert.

In Anſehung der Kunſt, ſein eigenes Gemüth, und die Gemüther Anderer zu erkennen, giebt Wolf folgende Regeln: Alle freye Handlungen der Menſchen, und alſo auch ihre Tugenden und Laſter, gehen von Beweggründen aus, welche die Maximen der Menſchen beſtimmen, nach denen ſie handeln und Gutes und Böſes beurtheilen. Kennt man alſo jene Beweggründe und Maximen, ſo kann man daraus einſehen, zu was für Tugenden oder Laſtern Jemand vorzüglich geneigt ſey. Hierzu muß denn auch eine beſondere Aufmerkſamkeit auf die Affecten kommen, welche die Handlungen Jemandes oder unſere eigenen beſtimmen. W. giebt auch Regeln, wie die Verſtellung bey Andern zu entdecken ſey. Sein Urtheil über die Gültigkeit der Phyſiognomik iſt ſehr treffend. Im zweyten Theile trägt W. die Lehre von den Pflichten vor, die er in Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Gott, und gegen andere Menſchen abtheilt.

Das Naturrecht gründete Wolf auf die Moral. Sein Princip jenes iſt: Du darfſt Alles thun, was die Vollkommenheit deines eigenen Zuſtandes und des Zuſtandes Anderer erhält und befördert; hingegen darfſt du nichts thun, was Deinen oder den Zuſtand Anderer unvollkomner macht. Es ſcheint, daß er zu dieſer Anſicht des Naturrechts hauptſächlich dadurch verleitet wurde, daß mit jeder Pflicht ein Recht, ſie auszuüben, verbunden iſt; hieraus zog er den Schluß, daß es gar keine Rechte geben könne, welche ſich nicht auf die Pflicht ſtützten, daß folglich alles

alles Naturrecht auf der Moral beruhe, und der Unterſchied zwiſchen jenem und dieſer lediglich darin liege, daß jenes ſich nur auf ein verſchiedenes Verhältniß der Handlungen zum Sittenprincipe beziehe. Das Naturrecht beſtimt das Dürfen, die Moral das Sollen. Wolf hat daher in ſeinem größern Werke über das Naturrecht dieſe Wiſſenſchaft ſo abgehandelt, daß er allemal die Reciprocität der Rechte und Pflichten zugleich darſtellt. Nach der allgemeinen vorläufigen Beſtimmung der Grundbegriffe und Principien des Naturrechts handelt er von den Pflichten und Rechten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Andere, und gegen Gott. Dann folgen die Lehren vom Eigenthume, von den Verträgen, das allgemeine Geſellſchaftsrecht, Statsrecht, und Völkerrecht.

Es iſt hierbey gar nicht zu verwundern, daß das Naturrecht Wolf's durchaus keinen beſtimten Charakter hat. Es kommen einerſeits viele Begriffe und Lehren darin vor, die in die Moral gehören; ja die Moral wird großentheils darin wiederholt; andererſeits ſind auch manche Begriffe aus dem römiſchen Rechte aufgenommen, wahrſcheinlich, weil W. glaubte, ſich nach der zu ſeiner Zeit gewöhnlichen Methode, das Naturrecht in ſeiner nächſten Anwendbarkeit auf das römiſche Recht darzuſtellen, bequemen zu müſſen; eine Methode, die für das philoſophiſche Recht um ſo nachtheiliger war, da man dieſes nach dem römiſchen Rechte zu modeln ſuchte, anſtatt daß daſſelbe ein Kanon der Beurtheilung des letztern hätte ſeyn ſollen.

Auch die Politik wurde von Wolf in ſyſtematiſcher Form behandelt, jedoch ſo, daß er den eigenthümlichen Charakter derſelben verfehlte, und haupt-

ſäch-

ſächlich ſie mit dem allgemeinen Geſellſchaftsrechte und dem Statsrechte verwechſelte und verwirrte. Er erklärte die Politik für die Wiſſenſchaft, das geſellſchaftliche Leben und insbeſondre das gemeine Weſen ſo einzurichten, daß dadurch die Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts möglichſt befördert werde. Mit dieſem Begriffe, ob er gleich nicht ganz beſtimt und dem Zwecke der Wiſſenſchaft angemeſſen iſt, hätte man können zufrieden ſeyn, wenn Wolf bey der Ausführung ſich nur feſt daran gehalten hätte. Allein dieſe zeigt, daß er jenen Begriff in einer viel weiteren und ganz anderen Bedeutung nahm, als worin er hätte genommen werden ſollen. Schon in der Vorrede zu ſeinem Lehrbuche über die Politik äußerte er, daß daſſelbe ein Inbegriff aller der Lehren ſey, woraus man Alles dasjenige, was im gemeinen Weſen vorkomt, vernünftig beurtheilen könne. Er ſcheidet daher die Wiſſenſchaft in zwey Haupttheile, von denen der erſte von den Geſellſchaften der Menſchen, vom Eheſtande, der Elterlichen Geſellſchaft, der Herrſchaftlichen Geſellſchaft und dem Hauſe (der Familie); der andere vom gemeinen Weſen überhaupt, von den verſchiedenen Arten des gemeinen Weſens, von den bürgerlichen Geſetzen, von der Macht und Gewalt der Obrigkeit, von der Regierung der hohen Landesobrigkeit, und vom Kriege handelt. Aus dieſer Angabe der von W. erörterten Hauptſtücke der Politik erhellt, daß Vieles fehlt, was in dieſer Wiſſenſchaft durchaus nicht übergangen werden darf; und daß faſt alle hier behandelte Materien in das Naturrecht gehören.

Daß die Politik Wolf's mit ſeiner Moral im genaueſten Zuſammenhange ſteht, läßt ſich erwarten. Sein Grundſatz für jene iſt: Thue, was die Wohlfarth

farth der Geſellſchaft befördert; unterlaß, was ihr hinderlich, oder ſonſt nachtheilig iſt. Die politiſchen Maximen beſtimte er zwar conſequent aus dieſem Grundſatze, und urtheilte überhaupt, daß die Politik ſich nicht danach richten könne, was in unſern poſitiven Staten wirklich obwalte und geſchehe; ſondern daß ſie eine Wiſſenſchaft der philoſophirenden Vernunft ſey. Demungeachtet aber verwarf er alle bloß ſpeculative müſſige Ideale von Statseinrichtungen und Statsverwaltungen, bey denen die Menſchen als Vernunftweſen vorausgeſetzt werden, nicht, wie die Erfahrung dieſelben wirklich zeigt. "Es würde freylich, ſagt er, in keinem gemeinen Weſen beſſer hergehen, als wo Alles mit Vernunft geſchähe, d. i. wo Jedermann in allen vorkommenden Fällen zureichenden Verſtand und Tugend genug hätte; allein da wir ſolche Menſchen auf unſerm Erdboden nicht antreffen, ſo läßt ſich auch hier kein ſo vollkomner Stat einrichten. Nun wäre wohl nicht alle Mühe vergebens, wenn man desgleichen vollkomnen Stat beſchreiben wollte; denn er wäre ein Spiegel, darin wir die Unvollkommenheit unſerer Staten erblicken könten, und ein Probirſtein, daran ſich das Gute in unſern Staten zu erkennen gäbe. Allein da ich mir nichts weiter vorgenommen, als zu zeigen, wie ſich ein Stat auf unſerm Erdboden einrichten läßt, ſo habe ich auch ſolche Menſchen dazu nehmen müſſen, wie wir auf dem Erdboden antreffen."

Daß übrigens in der Wolfiſchen Politik mehr von Naturrecht und Moral, als von eigentlicher Politik nach dem richtigen Begriffe dieſer Diſciplin, die Rede ſey, will ich noch mit einigen Beyſpielen bewähren. Für den Zweck des Eheſtandes erklärt W. die Erzeugung und Erziehung der Kinder, und be-

hauptet, daß jeder Beyſchlaf unerlaubt ſey, der bloß Geſchlechtsluſt beabſichtige. Er verwirft alſo auch als unrecht Knabenſchänderey, Sodomiterey, Hurerey, Polygamie u. w. nur nicht aus politiſchen Gründen, ſondern lediglich aus moraliſchen. Ganz beyläufig berührt er, was das gemeine Weſen darunter leide, wenn jene Laſter in demſelben herſchend werden. So handelt er auch umſtändlich von den Bedingungen einer glücklichen Ehe; warum ſo wenig Ehen gerathen; daß das Heyrathen das Allergefährlichſte ſey, was ein Menſch in ſeinem ganzen Leben zu wagen habe u. w. Dann werden die gegenſeitigen Rechte der Ehegatten auf ihre Güter angegeben, ohne daß irgend auf politiſche Gründe, die hier eintreten, Rückſicht genommen wird. Der Abſchnitt von der väterlichen Geſellſchaft enthält eine ganze Reihe Paragraphen über die Erziehung der Kinder. Hingegen die eigentlich politiſchen Fragen, inwiefern die Art der Erziehung der unbedingten Freyheit der Bürger zu überlaſſen, oder zu beſchränken iſt? wie das Recht der Mutter nach dem Tode des Mannes in Anſehung der Erziehung der Kinder feſtzuſetzen ſey? wie die Epoche der Majorennität der Kinder zu beſtimmen ſey? u. dgl. kommen gar nicht in Anſchlag. Auch die Lehre von der Herrſchaftlichen Geſellſchaft betrifft nur die gegenſeitigen Rechte und Pflichten zwiſchen Herrſchaft und Geſinde, wobey wiederum gerade die Puncte, die für die eigentlich politiſche Unterſuchung gehörten, nicht erwogen ſind.

Mehr nähert ſich Wolf dem eigentlichen Zwecke der Politik in dem zweyten Haupttheile derſelben, welcher ſich mit der Einrichtung und Verwaltung des Stats beſchäfftigt. Als Grundmaxime ſtellt er hier fol-

folgende auf: Thue was die gemeine Wohlfarth befördert und die gemeine Sicherheit erhält. Hingegen unterlaß, was die gemeine Wohlfarth hindert und der gemeinen Sicherheit zuwider iſt. Diejenige Regierungsform iſt die beſte, in welcher die Abſicht des gemeinen Weſens, die gemeine Wohlfarth und Sicherheit, am leichteſten und ſicherſten d. i. ohne Umwege und mit der wenigſten Gefahr, daß dieſelbe werde verabſäumet und gehindert werden, erreicht werden kann. Unter den Regierungsformen zog Wolf die Monarchie vor. Sie hat den Vortheil, daß in Fällen, wo öffentlich gehandelt werden muß, es geſchwind zum Entſchluſſe komt, und die Angelegenheiten geheim gehalten werden können. Dieſer Vortheil iſt beſonders alsdenn wichtig, wenn der Stat unvermuthet bekriegt wird, oder mit andern Krieg anfangen will. Hingegen überſah W. auch die Nachtheile der monarchiſchen Verfaſſung nicht. Der Regent kann entweder aus Mangel genugſamer Einſicht, oder auch wegen einiger Neigungen und Affecten, theils mit ſchweren Auflagen die Unterthanen drücken, theils dem Lande nachtheilige Vorſchläge bewerkſtelligen, theils durch unnütze Kriege und durch Eigenſinn in Fortſetzung derſelben, Land und Leute in die äußerſte Gefahr bringen.

In dem Abſchnitte über die Einrichtung eines gemeinen Weſens ſind viele lehrreiche Bemerkungen zerſtreut z. B. über die Anſtalten zur Bevölkerung des Landes; über das Verbot der Auswanderung, und die Mittel, dieſe ohne Anwendung von Zwang zu verhindern; über die Beförderung der Induſtrie und die dadurch zu vermindernde Betteley; über die Anlegung von Schulen und Akademieen und die Anordnung und Verwaltung derſelben; über gelehrte Societäten, für

welche Wolf unbedingte Freyheit zu philoſophiren und ihre Entdeckungen bekant zu machen verlangt, aus dem ſonderbaren Grunde, weil ſie keine Meynungen annähmen, ſondern nur ausgemachte Wahrheiten, von welchen der Religion, dem State und dem ehrbaren Wandel kein Eintrag zu beſorgen ſey; über gottesdienſtliche Anſtalten, Stiftung von Feyertagen zum Behufe der Religionsübung, deren Zahl Wolf jedoch beſchränkt wünſcht; über Einrichtung von Theatern zur Beförderung der Moralität, die ſehr lebhaft empfohlen wird; über die Nothwendigkeit, den Wucher und hohe Zinſen abzuſchaffen; über bürgerliche Strafen und Belohnungen u. w.

Die Atheiſten dürfen nach W. nicht im State geduldet werden, ob es gleich möglich iſt, daß ſie rechtſchaffene Menſchen ſind, weil der Atheismus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden iſt. Denn da in den meiſten Fällen die atheiſtiſche Denkart eine Folge der Unvernunft und mit einem unmoraliſchen Charakter verknüpft iſt; der Stat aber darauf achten muß, was gewöhnlich geſchieht, und nicht auf einzelne Ausnahmen von der Regel rechnen kann; ſo hat er Urſache, die Atheiſten überhaupt als dem gemeinen Weſen gefährlich zu betrachten, und ſie alle ſchlechthin von ſeiner Gemeinſchaft auszuſchließen. Eben deßwegen darf aber auch der Stat auf keine Weiſe dulden, daß einſichtsvolle Männer, die in ihrer Vorſtellungsart über Gott und Welt von der des großen Haufens abweichen, des Atheismus beſchuldigt werden; indem Verleumdungen der Art mehr Unheil anrichten, als der Atheismus ſelbſt.

Nicht minder brauchbare politiſche Rathſchläge enthält der Abſchnitt von den bürgerlichen Geſetzen.

Wolf

Wolf dringt hier darauf, daß die Geſetze nicht zu ſehr gehäuft werden, alſo nicht alle Kleinigkeiten beachten; ſondern nur größere und für die gemeine Wohlfarth bedeutendere Unordnungen und Vergehungen verhüten ſollen. Er erläutert dies durch ein Beyſpiel vom Gottesdienſte. Die Obrigkeit ſoll die Feyertage beſtimmen, und die gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte der Zeit und dem Orte nach anordnen, auch befehlen, daß Niemand ohne Noth dieſelben verſäume; hingegen wäre eine Unterſuchung ſehr unzweckmäßig, was für Bürger dem Gottesdienſte nicht beygewohnt haben und aus was für Gründen. Eine zu große Pünctlichkeit und Strenge der Geſetze würde hierin mehr Schaden als Nutzen ſtiften. Auch empfiehlt W. ſehr nachdrücklich, die bürgerliche Geſetzgebung immer mehr der natürlichen durch die Vernunft zu nähern, und bemüht ſich, die Vorzüge dieſer vor der gewöhnlichen poſitiven Geſetzgebung in's Licht zu ſtellen.

Das gegenſeitige Recht der Obrigkeit und der Unterthanen wird von W. folgendermaßen beſtimt. Die Obrigkeit hat das Recht, für den Zweck des Stats den Unterthanen zu befehlen, und dieſe ſind verbunden, zu gehorchen. Dieſe Verbindlichkeit zum Gehorſame auf Seiten der Unterthanen wird dadurch nicht vermindert oder abgeändert, daß etwa die Unterthanen den Befehl der Obrigkeit ihrem Privatintereſſe nicht angemeſſen finden; denn die Obrigkeit muß die gemeine Wohlfarth zum Augenmerke haben, ſo wie auch die Unterthanen jener um dieſer willen verbindlich ſind; und was zur gemeinen Wohlfarth gehört, kann nur die Obrigkeit, aber nicht immer der Unterthan beurtheilen; daher dieſer ſchuldig iſt, Gehorſam zu leiſten, auch wenn der Befehl der Obrigkeit ſeinem

Vortheile widerſtreitet. Auf der anderen Seite gründet ſich aber doch das Recht der Obrigkeit den Unterthanen zu befehlen, nur darauf, daß jene dem unveränderlichen Geſetze der Natur gemäß handelt, außer in ſo weit man von der natürlichen Billigkeit in einigen Fällen zum Vortheile des ganzen Stats abweichen darf. Hieraus folgert Wolf, daß wenn die Obrigkeit etwas befiehlt, was dem natürlichen Geſetze zuwider iſt, der Unterthan nicht verbunden ſey, zu gehorchen, es ſey denn, daß er ſich durch verweigerten Gehorſam mehr Unheil zuzöge, als wenn er gehorchte. Z. B. Wenn die Obrigkeit befiehlt, wider das Gewiſſen eine irrige Religion anzunehmen, oder aus dem Lande zu gehen, ſo muß das letztere vorgezogen werden; hingegen beföhle ſie, zur Unterhaltung liederlicher Komödianten, die nichts als Aergerniß zu geben geſchickt ſind, jährlich eine gewiſſe Beyſteuer zu leiſten, ſo wäre dieſer Befehl zwar ungerecht, aber es wäre doch rathſam, ihn zu befolgen, um ſich nicht größeren Unannehmlichkeiten auszuſetzen. Ueber die rechtliche Möglichkeit einer Empörung der Unterthanen gegen eine tyranniſche Obrigkeit erklärte ſich Wolf nicht. Das obige von ihm angeführte Beyſpiel paßt nicht zu einer eigentlichen Verweigerung des Gehorſams; denn indem der Unterhan, um der Religionsbedrückung zu entgehen, das Land verläßt, widerſetzt er ſich der Obrigkeit nicht, ſondern befolgt vielmehr ihren Befehl.

Die Gewalt der Obrigkeit wird durch die Beſchaffenheit der Regierungsform, und dieſe durch die Grundgeſetze des States beſtimt. Wolf behauptet mit Recht, daß die Obrigkeit von Natur verbunden ſey, die Grundgeſetze des States zu halten; da inzwiſchen die

die Obrigkeit eben ſo leicht wie die Unterthanen verleitet wird, die natürliche Verbindlichkeit zu brechen, und die Grundgeſetze des Stats gleichwohl nicht übertreten werden dürfen, wenn die Regierungsform beſtehen ſoll; ſo muß die natürliche Verbindlichkeit der Obrigkeit noch durch eine andere verſtärkt werden. Es entſteht alſo die Frage: ob es möglich ſey oder nicht, die Obrigkeit zu verbinden, daß ſie die Grundgeſetze eines States halte? W. beantwortet die Frage bejahend, und erklärt den Eid für ein Mittel, daß die Obrigkeit an die Beobachtung der Geſetze des Stats gebunden werde. Er folgert denn hieraus auch die Nothwendigkeit der Religion in den Staten ſowohl auf Seiten der Unterthanen als der Obrigkeit.

Weitläufig verbreitet ſich Wolf über das Verbrechen der beleidigten Majeſtät. Er nimmt dieſes in einem ſehr allgemeinen Sinne, und verſteht darunter jede Handlung, die zum Nachtheile der Macht und Gewalt des States gereicht. Da dieſes aber mehr oder weniger geſchehen kann, ſo haben die Majeſtätsverbrechen Grade, und ſind mehr oder minder ſtrafbar. Die Größe des Verbrechens kann nur durch die Größe des Schadens für das gemeine Weſen beſtimt werden, welcher dadurch angerichtet wird. So iſt es nach W. ein Majeſtätsverbrechen, öffentlich angeſchlagene Edicte des Landesherrn abzureißen; das Verbrechen wird größer, wenn das Edict nicht bloß überhaupt abgeriſſen, ſondern auch in kleine Stücke zerriſſen wird; noch größer, wenn das Edict mit Füßen getreten und in den Koth geworfen wird. Eine andere Art von Majeſtätsverbrechen iſt die Widerſetzlichkeit gegen Beamte, die Steuern erheben ſollen, wobey doch auch wieder der Grad des Verbrechens davon

 abhängt,

abhängt, ob Jemand vorſätzlich oder aus Uebereilung ſich vergieng. Eine dritte Art von Majeſtätsverbrechen iſt die Unterſchlagung oder Diebſtahl öffentlicher Gelder. Eine vierte Art der Majeſtätsverbrechen iſt, wenn der Landesherr im Gebrauche der Gewalt perſönlich gehindert, oder gar derſelben beraubt wird. Unter dieſe Rubrik gehört auch das Aufwiegeln der Unterthanen oder auswärtiger Mächte gegen die beſtehende Regierung. Das größte Majeſtätsverbrechen iſt die Ermordung des Landesherrn. W. geſteht, daß er von dem gewöhnlichen Begriffe der Majeſtätsverbrechen abweiche, will aber dafür auch auf die geringeren Arten derſelben gelindere Strafen geſetzt wiſſen.

Da der Regent die höchſte Macht und Gewalt im State ausdrückt, ſo muß er auch eine dieſer entſprechende glänzende Hofhaltung haben. "Gleichergeſtalt da Jedermann ſeinem Stande gemäß eſſen und trinken, ingleichen ſich kleiden und wohnen ſoll, ſo muß auch ein König und Landesherr ſeiner Majeſtät gemäß eſſen und trinken, derſelben gemäß ſich kleiden und wohnen." Es darf nicht verſtattet werden, daß ein Unterthan in einigen dieſer Stücke es dem Landesherrn gleich thue. Als Grund führt W. an, daß der gemeine Mann, der an dem Sinnlichen hängt, ſich bloß durch Vernunft keinen Begriff von der Majeſtät eines Regenten machen kann; da aber ein glänzender Hofhalt ſeine Sinne rührt, ſo giebt ihm dieſes auch einen, ob zwar undeutlichen, doch klaren Begriff von derſelben. W. fodert jedoch, daß der Hofhalt nicht in einen übertriebenen verſchwenderiſchen Luxus ausarte, damit die Unterthanen nicht deßhalb unnöthigerweiſe durch Auflagen gedrückt werden.

In Anſehung der Beförderung des Reichthums des Stats hat W. auch die Maxime: die Obrigkeit müſſe verhindern, daß kein Geld aus dem Lande geführt werde, welches ohne Nachtheil der gemeinen Wohlfarth darin bleiben könne; hingegen müſſe ſie dafür ſorgen, daß fremdes Geld ſo viel wie möglich in das land hineingebracht werde. Daher ſoll auch die Einfuhr ausländiſcher Waaren, die mit barem Gelde erkauft werden müſſen, nur ſehr bedingterweiſe ſtatt finden. Iſt es möglich, daß die Bürger ohne ihrer Bequemlichkeit und dem Lebensgenuſſe zu großen Abbruch zu thun, ausländiſche Waaren entbehren oder ſich ſtatt derſelben anderer einheimiſcher bedienen können, ſo iſt die Einfuhr der ausländiſchen Waaren ſchlechthin zu verbieten. Indeſſen fühlte doch ſchon Wolf, wie wenig die Theorie über dieſe Gegenſtände zu ſeiner Zeit noch aufgeklärt war, und wie ſchwierig es ſey, allgemeine Regeln darüber aufzuſtellen, die ihre Gültigkeit in der Erfahrung bewährten. Er empfahl alſo auch bey der Anwendung der obigen von ihm gegebnen Regel die größte Vorſicht. So rieth er, die Einfuhr ausländiſcher Waaren nicht einzuſchränken, ſobald im Auslande auch einheimiſche Waaren wieder abgeſetzt würden, deren Abgang, wenn man den ausländiſchen Waaren den Zugang verſagte, ebenfalls und oft zum größern Schaden des Stats verboten werden würde. Auch kann durch die Erlaubniß der Einfuhr fremder Waaren ein Speditionshandel bewirkt werden, wobey die Bürger ſich gar ſehr bereichern. Auf dieſe und andere ähnliche Umſtände muß alſo ſorgfältig Rückſicht genommen werden, bevor man die obige Regel unbedingt befolgt. Gerade weil es ſo oft in der Verwaltung des Commerzes, bemerkt W., an der nöthigen Klugheit und Ueberlegung fehlt,

 und

und die Urſachen, welche das Gedeihen oder den Verfall des Handels in einem Lande beſtimmen, nicht gehörig gekant und erwogen werden, wird der Handel eines Landes nicht ſelten durch unzweckmäßige Einſchränkungen gehindert, und auch wohl ganz vernichtet.

Sehr eifrig dringt Wolf darauf, das Reiſen in fremde Länder, die Beſuchung fremder Schulen und Univerſitäten, zur Erweiterung wiſſenſchaftlicher Kentniſſe und zur größeren Vervollkomnung der Kunſtfertigkeiten, beſonders jungen Leuten nicht zu verbieten. Der Gewinn, welchen der Stat davon hat, daß die Reiſenden, wenn ſie gezwungen ſind, im Lande zu bleiben, nicht ihr Geld außerhalb Landes verzehren, iſt ſehr gering im Verhältniſſe zu den Vortheilen, welche die Bekantſchaft der Bürger mit den Wiſſenſchaften und Künſten des Auslandes wiederum dem State gewährt. Dafür aber läßt ſich durch geſetzliche Einrichtungen ſorgen, daß nicht durch eine unnütze Verſchwendung der jungen Leute zu viel Geld aus dem Lande gebracht wird; zumal da die größten Verſchwender eben diejenigen ſind, die am wenigſten lernen, und folglich dem State ihren Aufwand an Vermögen am wenigſten vergüten. So kann auch ſolchen Leuten, deren Zweck bey ihren Reiſen ins Ausland kein anderer iſt, als die Zeit zu verbringen und den Wohllüſten nachzuhangen, die Erlaubniß dazu ganz verweigert werden.

Als Mittel, den innern Reichthum eines Landes zu vermehren, empfiehlt Wolf vornehmlich eine fleißigere und geſchicktere Betreibung des Ackerbaus, der Viehzucht, und aller der Handwerke und Gewerbe, welche auf die Befriedigung der nächſten und dringendſten Bedürfniſſe des geſellſchaftlichen Lebens abzwecken;

denn

denn die Vernachläſſigung der Mittel, dieſen abzuhelſen und genug zu thun, iſt die wichtigſte Urſache, warum das Geld aus dem Lande geht und der Stat verarmt. Ferner tragen zur Erhöhung des Nationalreichthums ſehr viel bey die Vermeidung von Kriegen, welche allemal die Völker arm machen, ſie mögen auf eigenem oder auf feindlichem Boden geführt werden; die Sorge für Vorräthe, um in Jahren des Miswachſes eine Theurung zu verhüten, oder nicht zum Ankauſe ausländiſcher Victualien für einen hohen Preis genöthigt zu ſeyn, die Verbannung fremder Landſtreicher, Spieler u. dgl.; die Sorge für gewiſſe Annehmlichkeiten des Auſenthalts der Bürger, um ſie dadurch von der Emigration abzuhalten, und die Anordnung von ſtarken Abzugsgeldern von dem Vermögen derer, die dennoch das Land verlaſſen wollen; die Bearbeitung von Bergwerken, zumal wenn die Theilnehmer Einheimiſche ſind; ſind es Auswärtige, ſo kann nur ihre Zubuße dem Lande vortheilhaſt ſeyn; die Begünſtigung wohlhabender und reicher Fremden, die entweder des Handels wegen, oder zu ihrem Vergnügen, oder auch zu andern Zwecken in's Land kommen, und ſich in demſelben niederlaſſen, wohin denn auch die Anlegung von Univerſitäten, Schulen, und andern Inſtituten gehört, die durch den Ruf ihrer Lehrer viele fremde Studirende herbeyziehen; die Beförderung der Manufacturen, daß die Materialien nicht roh ausgeführt, ſondern im Lande ſelbſt verarbeitet werden, und damit zugleich der Preis für die Arbeit gewonnen wird; außer in dem Falle, wo die Menge der rohen Materialien ſo groß iſt, daß es an Menſchen zu ihrer Bearbeitung fehlt, und wo alſo das Land durch die Ausfuhr derſelben in ihrem rohen Zuſtande gewinnt u. w. Der letzte Abſchnitt, welcher den Krieg betrifft,

trifft, enthält nichts, was ausgezeichnet zu werden verdiente *).

Bisher hab ich die Wolfiſche Philoſophie ſelbſt charakteriſirt. Nunmehro will ich noch einige Nachrichten über die Schickſale derſelben auch nach dem Tode ihres Urhebers, und über ihre vornehmſten Anhänger, Widerſacher und Vertheidiger hinzufügen. Der Beyfall, welchen ſie anfangs erhalten hatte, wurde in Deutſchland immer ausgebreiteter, und die Streitigkeiten, zu welchen ſie Veranlaſſung gab, trugen ſelbſt dazu bey, ihr ein größeres Intereſſe zu verſchaffen.

Einer der ſcharfſinnigſten und gründlichſten Commentatoren und Apologeten derſelben war Georg Bern-

*) S. C. Wolf's vernünftige Gedanken von dem *geſellſchaftlichen* Leben der Menſchen und inſonderheit dem gemeinen Weſen zur Beförderung der Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts; Halle 1721. 8. — Philoſophia moralis ſ. Ethica methodo ſcientifica pertractata; Halae 1750 IV. Tomi 4. — Jus naturae methodo ſcientifica pertractatum; Francof. et Lipſ. 1740. VIII. Tomi. 4. — Jus gentium methodo ſcientifica pertractatum, in quo jus gentium naturale ab eo, quod voluntarii, pactitii et conſuetudinarii eſt, accurate diſtinguitur; Halae 1750. 4. — Inſtitutiones juris naturae et gentium, in quibus ex ipſa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur; Halae 1754. 8. Ein Auszug aus dem obigen größern Werke; deutſch Halle 1754; franzöſiſch mit Luzac's Anmerkungen; Leyden 1772. II. B. 4. — Philoſophiae civilis ſ. Politicae partes IV, tanquam continuatio ſyſtematis philoſophiae *Chriſt. L. B. de Wolf.* Auctore *Mich. Chriſt. Hanovia;* Halae 1746. IV. Tomi. 4. Vgl. Wolf's Nachricht von ſeinen eigenen Schriften, die er in teutſcher Sprache in verſchiedenen Theilen der Weltweisheit herausgegeben; Frankfurt 1726. 8. — Ebendeß. geſammelte kleine philoſophiſche Schriften; Halle 1740. 8.

Bernhard Bilfinger, gebohren zu Canſtadt am Neckar im J. 1693. Er war in der Philoſophie ein unmittelbarer Schüler Wolf's, wurde im J. 1724 zu Tübingen, und in folgendem Jahre zu St. Petersburg Profeſſor der Philoſophie und Mathematik: nachher ward er wieder in ſein Vaterland zurückberufen, und ſtarb als Wirtembergiſcher Geheimer Rath und Conſiſtorialpräſident im J. 1750. Da die Lehre vom Grunde der Harmonie zwiſchen Leib und Seele damals vorzüglich von den Philoſophen verhandelt, und die Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie, welche Wolf angenommen hatte, von den Gegnern deſſelben am lebhafteſten angefochten wurde; ſo ſchrieb Bilfinger eine in ihrer Art ſehr ſchätzbare Abhandlung: De harmonia animae et corporis, maxime praeſtabilita, worin er die älteren Hypotheſen zur Erklärung der Harmonie des Leibes und der Seele, nehmlich vom phyſiſchen Einfluſſe und den gelegenheitlichen Urſachen, entwickelte und widerlegte, dagegen die Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie zu beweiſen, und beſonders die Einwürfe abzulehnen ſuchte, welche dagegen vorgebracht waren. Außerdem bemühte er ſich zu zeigen, daß außer jenen drey Hypotheſen keine andere, als etwa eine aus ihnen zuſammengeſetzte, die jedoch von ſehr geringem philoſophiſchen Werthe ſeyn würde, möglich wäre.

In einer anderen Schrift: De origine et permiſſione mali, wurde die Leibnitziſche Theodicäe von ihm erläutert und gegen mehrere Einwürfe vertheidigt. Sein wichtigſtes Werk ſind aber die Dilucidationes de Deo, anima humana et mundo *). Dieſes enthält

*) *Georg. Bernhardi Bilfingeri* Dilucidationes philoſophicae

hält eine kurze gedrängte Darſtellung der Leibniz-Wolfiſchen Metaphyſik, und zwar ſo, daß der innere Zuſammenhang des Syſtems gar ſehr dabey gewonnen hat. Ueberhaupt erklärte ſich Bilfinger noch offener und beſtimter für das Leibniziſche Syſtem, als Wolff gethan hatte, und man ſieht aus ſeiner Darſtellung am deutlichſten, wie viel in der Wolfiſchen Philoſophie aus der Leibniziſchen entlehnt iſt.

Andere eifrige Beförderer der Wolfiſchen Philoſophie waren Georg Heinrich Riebov, Johann Chriſtoph Harenberg, und Samuel Chriſtian Hollmann. Der erſte, gebohren zu Lüchow 1703, ward Profeſſor der Theologie zu Göttingen gleich nach Errichtung der Univerſität daſelbſt, und ſtarb 1774 als Generalſuperintendent der Grafſchaft Hoya und Prediger zu Hannover. Er vertheidigte insbeſondre die Wolfiſche Philoſophie gegen Lange und deſſen Recenſion von ſechs und zwanzig gegen jene gerichteten Schriften*), deckte die dabey obwalten-

cae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus; ed. nova; Tubingae 1768. 4. — *Ejusd.* de harmonia animi et corporis humani, maxime praeſtabilita ex mente *Leibnitii;* ed. III. Tubingae 1743. 8. Dieſe Abhandlung, ſo wie die De origine et permiſſione morali ſind auch der neueren Ausgabe der Dilucidatt. angehängt. Zur Kentniß der Anſicht, welche man damals von der Sineſiſchen Moralphiloſophie hatte, kann dienen Bilfinger's Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et practicae; Francof. 1724. 8.

*) Die meiſten der damals für und wider die Wolfiſche Philoſophie gewechſelten Streitſchriften haben ſich gegenwärtig verloren, und werden vielleicht in keiner Bibliothek mehr vollſtändig angetroffen. Vgl. von Eberſtein Geſch. der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen B. I. S. 184 ff.

tenden Misverſtändniſſe und Verdrehungen auf, und that die Harmonie zwiſchen der Wolfiſchen Lehre und dem Chriſtenthume, wie es von den beſten Theologen gelehrt werde, mit einer Klarheit dar, die ſehr viel zur größeren Aufnahme jener mitwirkte.

J. C. Harenberg war im J. 1696 im Hildesheimſchen von ſehr armen Eltern gebohren. Er ward 1720 Rector der Stiftsſchule zu Gandersheim, nachher Pfarrer zu Bornhauſen, im J. 1745 Profeſſor am Collegium Carolinum und Probſt zu St. Lorenz in Braunſchweig, wo er 1774 ſtarb. Er trat für Wolf gegen Lange auf; bewies dieſem, daß es in philoſophiſchen Unterſuchungen und im Reiche der Wahrheitsforſchung überhaupt nicht auf das Geſchrey der Menge ankomme, ſondern auf das Gewicht der Gründe, und ſtellte die Widerſprüche in den Vorſtellungsarten der Gegner Wolf's zuſammen; hauptſächlich machte er auf die Verdrehungen mancher Lehrſätze der Wolfiſchen Metaphyſik aufmerkſam, die ſich Lange und Buddeus erlaubt hatten, und zeigte, daß mehrere der angefochtenſten Wolfiſchen Lehren nicht nur in den Schriften der bewährteſten Theologen, ſondern auch in den eigenen ältern Schriften Lange's und Budde's vorkämen.

S. C. Hollmann war gebohren zu AltStettin im J. 1696, und hatte auf mehreren Univerſitäten, insbeſondre zu Wittenberg, ſtudirt, wo er im J. 1725 außerordentlicher Profeſſor der Philoſophie wurde. Bey der Errichtung der Univerſität zu Göttingen ward er als ordentlicher Profeſſor der Philoſophie dorthin berufen, und ſtarb daſelbſt wenig Tage vor der funfzigjährigen Jubelfeyer der Univerſität,

welche Epoche er allein von allen zuerſt angeſtellten Göttingiſchen Lehrern erreichte. In den letzten Jahren ſeines Lebens beſchäfftigte er ſich am meiſten mit Phyſik und Naturgeſchichte. Als Profeſſor in Wittenberg nahm er Anfangs gegen Wolf Partey; ward aber, nachdem er die Schriften desſelben genauer ſtudirt hatte, ihm geneigter, und vertheidigte ihn ſogar. In ſeinen ſpätern Göttingiſchen Lehrbüchern *) war er Eklektiker. Dieſe unterſcheiden ſich vorzüglich durch eine eigenthümliche Anordnung der Theile der Philoſophie; auch durch manche einzelne vom Leibnitz Wolfiſchen Syſteme abgehende Behauptungen, und durch eine ſehr präciſe und lichtvolle lateiniſche Schreibart. Die theoretiſche Philoſophie zerfiel nach ihm in Phyſik und Pneumatologie, je nachdem ſie ſich auf materielle oder immaterielle Gegenſtände bezog. Das Gemeinſame von beyden iſt das Object der Metaphyſik, die alſo lediglich auf Ontologie von ihm zurückgeführt wurde. Die Logik iſt Organon für die Philoſophie überhaupt. Mit Locke leitete Hollmann den Urſprung aller unſerer Begriffe aus der Sinnlichkeit ab. — Den Raum erklärte er für das bloße Nichtberühren der Dinge. Die Exiſtenz im Raume drückt nur die Möglichkeit aus, daß ein Ding von dem andern mehr oder weniger entfernt ſeyn könne. Ausdehnung und Theile können daher dem Raume gar nicht einmal zugeſchrieben werden. — Die Dauer iſt Fortſetzung der Exiſtenz, und die Ewigkeit iſt eine Dauer ohne Anfang und Ende, und nicht von der Succeſſion frey. — Die Leibnitziſche Hypothe-

*) Inſtitutiones Pneumatologiae et Theologiae naturalis; Gottingae 1740. 8. — Ueberzeugender Vortrag von Gott und der Schrift; Frankfurt 1783. 8. — Philoſophia prima, quae Metaphyſica vulgo dicitur; Gottingae 1747. 8.

pothese der präſtabilirten Harmonie wurde von ihm beſtritten, weil ſie die Freyheit aufhebe u. w.

Die meiſten Widerſacher der Wolfiſchen Philoſophie, ſo lange der Stifter dieſer ſelbſt lebte, waren durch Lange gereizt worden, als Schriftſteller gegen ſie aufzutreten. Er hatte hundert und dreyßig Fragen herausgegeben, welche das Unhaltbare und Gefährliche der neuen Lehre darthun ſollten. Dieſe wurden von Carpov, Director des Gymnaſiums zu Weimar, geb. zu Goslar 1699, geſtorben zu Weimar 1768, zuerſt unmittelbar, und nachher noch einmal gegen eine Vertheidigung derſelben von einem Anti-Wolfianer, widerlegt. Auch Jacob Friedrich Müller, der ſich zuerſt in mehreren Schriften als Anhänger Wolf's gezeigt hatte, ward von Lange bewogen, gegen denſelben zu argumentiren. Er that aber dem Anſehn der Wolfiſchen Philoſophie nur ſehr geringen Abbruch. Da die meiſten Angriffe der Anti-Wolfianer gegen die Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie gerichtet waren, ſo erhielt dieſe einen beſondern Vertheidiger an Johann Ulrich Cramer (geb. zu Ulm 1706; geſtorben 1772), einem Günſtlinge Wolf's, der unter ſeiner Anleitung zu Marburg Philoſophie ſtudiert hatte, auf ſeine Empfehlung auch Profeſſor zu Marburg, in der Folge wegen ſeiner Kentniſſe in der Jurisprudenz Kammergerichtsaſſeſſor zu Wetzlar, und vom Kayſer Carl VII in den Freyherrnſtand erhoben wurde. Eben dieſer zeigte auch den Nutzen und Gebrauch der Wolfiſchen Philoſophie für das Studium der Rechtswiſſenſchaft.

Aber nicht bloß durch ihre öffentlichen Apologeten, auch durch eine große Zahl der angeſehenſten akademiſchen Lehrer, welche ſich für die Wolfiſche Philo-

ſophie erklärten, und dieſelbe in ihren Lehrbüchern, wiewohl mit manchen Abänderungen im Einzelnen, darſtellten, ward die Autorität derſelben in Deutſchland immer allgemeiner und verſtärkter. Ich will hier nur einige der vornehmſten eigentlichen Wolfianer anführen: 1) Thümig, der mit Wolf das Schickſal der Verbannung aus Halle getheilt hatte, darauf Profeſſor der Philoſophie und Mathematik und Pagenhofmeiſter in Caſſel wurde, wo er 1728 ſtarb. Von ihm ſind Inſtitutiones philoſophiae Wolfianae vorhanden. 2) Johann Heinrich Winkler, geb. 1703 zu Wingeldorf in der Niederlauſitz, ſtudirte zu Jena, wo Ridiger ſein Lehrer war, ward hernach Lehrer an der Thomasſchule zu Leipzig, und dann Profeſſor bey der dortigen Univerſität. Er ſtarb 1770. Ungeachtet ihn Ridiger gegen die Wolfiſche Philoſophie einzunehmen geſucht hatte, ſo ward er doch durch eigenes Studium derſelben für ſie geſtimt. Er ſchrieb ebenfalls Inſtitutiones philoſophiae Wolfianae. 3) Friedrich Chriſtian Baumeiſter, Rector am Gymnaſium zu Görlitz, gebohren 1708, geſtorben 1785. Seine Compendien: Philoſophia definitiva — Inſtitutiones Philoſophiae rationalis — Inſtitutiones Metaphyſicae — waren zu ihrer Zeit ſehr berühmt, und wurden vorzüglich beym Schulunterrichte in der Philoſophie gebraucht. 4) Johann Chriſtoph Gottſched, gebohren zu Judithenkirch in Preußen, ſtudirte zu Königsberg, ward 1733 Lehrer der Dichtkunſt in Leipzig, und 1734 Profeſſor der Logik und Metaphyſik. Er ſtarb 1767 verachtet und verlacht von ſeinen Schülern, die ihn an Geiſt und Geſchmack übertrafen, obgleich er ſich weſentliche Verdienſte um die deutſche Sprache und Literatur erworben hat. Er iſt auch Verfaſſer eines philoſophiſchen Lehrbuchs

buchs unter dem Titel: Erſte Gründe der Weltweisheit. 4) Johann Auguſt Erneſti, bekanter als Philolog und Theolog, wie als Philoſoph. Er wurde gebohren zu Tennſtädt 1707, ward 1732 Lehrer an der Thomasſchule in Leipzig, 1742 Profeſſor der Theologie bey der dortigen Univerſität, und ſtarb 1781. Er folgte als Theologe dem Wolfiſchen Syſteme. Sein berühmtes Handbuch iſt: Initia doctrinae ſolidioris. 5) Johann Peter Reuſch, Profeſſor der Philoſophie und Theologie zu Jena, wo er 1754 ſtarb. Von ihm ſind: Syſtema Logices und Syſtema Metaphyſices. 6) Heineccius, der als Verfaſſer der Elementa philoſophiae rationalis hierher gehört. Er war gebohren 1680 zu Eiſenberg, war Profeſſor der Philoſophie und Jurisprudenz zu Halle, zu Franeker, zu Frankfurt an der Oder, und ſtarb als Preußiſcher Geheimer Rath zu Halle 1741. 7) Johann Juſtin Schierſchmidt, Profeſſor der Rechte zu Erlangen, wo er 1778 ſtarb. Er iſt Verfaſſer eines philoſophiſchen Lehrbuchs nach Wolfiſchen Grundſätzen unter dem Titel: Philoſophia rationalis. 8) Johann Nicolaus Froben, Profeſſor der Mathematik zu Helmſtedt, gebohren 1754, brachte die Wolfiſche Philoſophie zur leichteren Ueberſicht in Tabellen. Sein Werk hat den Titel: Brevis et dilucida ſyſtematis Wolfiani dilucidatio. 8) Johann Guſtav Reinbeck, gebohren 1682 zu Zelle, ſtarb zu Berlin als Probſt an der Peterskirche und Conſiſtorialrath daſelbſt. In ſeinen Gedanken über die Seele verſuchte er einen neuen Beweis für die Unſterblichkeit derſelben.

Die Verſchiedenheit in der Vorſtellungsart dieſer Männer betraf nicht ſowohl den Charakter des Syſtems

überhaupt, als vielmehr einzelne Lehren, oder einzelne Beweisarten für gewiſſe Sätze, in denen ſie von Wolf und von einander ſelbſt abweichen. Die größte Differenz findet ſich in den Erklärungen des Grundes der Harmonie zwiſchen Leib und Seele. So nahm Baumeiſter die präſtabilirte Harmonie bloß als Hypotheſe an, und trug die Gründe für und wider dieſelbe ziemlich vollſtändig und unbefangen vor. Dagegen zogen Winkler, Gottſched, Erneſti, Reinbeck den phyſiſchen Einfluß vor, theils weil dieſer mit der gemeinen natürlichen Vorſtellungsart zuſammenſtimme, theils aus andern Gründen. Z. B. führte Reinbeck als Grund gegen die Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie an, daß man zufolge derſelben der Gottheit gewiſſe ſündliche Handlungen des Menſchen in Anſehung des Leibes zuſchreiben müſſe, was doch nicht geſchehen dürfe. Erneſti wandte ein, daß bey dieſer Hypotheſe die Körper ganz unnütz, und eine göttliche Offenbarung unmöglich wäre. Auch Reuſch verwarf dieſelbe, weil dadurch die Exiſtenz der Körper ungewiß werde, ſo fern dieſe bey ihr ganz überflüſſig wären. Dergleichen einzelne Puncte ausgenommen, worin die Wolfianer von ihrem Lehrer abgiengen, waren ſie übrigens dem Syſteme dieſes, und auch ſeiner Methode in der Behandlung der Philoſophie ſclaviſch treu, und dadurch wurde der Fortſchritt der Wiſſenſchaft während ein paar Decennien nicht wenig gehindert. Wolf war auch ſelbſt mit mehrern ſeiner Schüler nicht zufrieden.

Als eines berühmten Zeitgenoſſen und Gegners von Wolf habe ich oben ſchon des Buddeus erwähnt. Johann Franz Budde wurde gebohren zu Anclam in Pommern im J. 1667, wo ſein Vater

ter Prediger war, durch deſſen häuslichen Unterricht er ſchon früh vorzügliche Kenntniſſe in der alten claſſiſchen und hebräiſchen Literatur ſich erwarb. Vom J. 1675 an ſtudirte er zu Wittenberg, und ward Adjunct der philoſophiſchen Facultät daſelbſt; nachher lehrte er als Privatdocent claſſiſche Literatur und Philoſophie zu Jena; ward im J. 1692 Profeſſor der griechiſchen und lateiniſchen Sprache zu Coburg; drey Jahre darauf Profeſſor der Moral zu Halle, wo er auch die theologiſche Doctorwürde erhielt; und im J. 1705 Profeſſor der Theologie zu Jena, welches Lehramt er mit außerordentlichem Ruhme und Beyfalle bekleidete. Er ſtarb an einem katarrhaliſchen Stickhuſten auf einer Reiſe nach Gotha im J. 1729. Er hat größeres Verdienſt als Theologe, wie als Philoſoph. Indeſſen iſt er auch in der letzteren Hinſicht ſeinem Zeitalter, beſonders bey dem zu einſeitigen ſectireriſchen Hange des größten Theils der deutſchen Gelehrten zum Wolfiſchen Dogmatismus, dadurch ſehr nützlich geworden, daß er das Studium der Geſchichte der Philoſophie beförderte, und den Eklekticismus empfahl; nicht als ob dieſer an ſich ſelbſt die beſte Art des Philoſophirens überhaupt geweſen wäre, ſondern ſofern damit die Freyheit des philoſophiſchen Geiſtes erhalten, und die blinde Unterwürfigkeit unter einem herrſchend gewordenen dogmatiſch philoſophiſchem Syſteme gemindert wurde.

Budde hat durch die anſehnliche Zahl von Schülern, die er in Jena hatte, ſehr viel dazu beygetragen, daß der Eklekticismus bis auf die neueren Zeiten in Deutſchland für die beſte und einzig gültige Philoſophie gehalten wurde; daher ihm auch Brucker, der ſelbſt ſich für den Eklekticismus entſchieden hatte, die größten Lobſprüche ertheilt. Seine Schriften zur Geſchichte

te der Philoſophie, vornehmlich ſeine Analecta hiſtoriae philoſophicae, und ſeine Introductio in philoſophiam ſtoicam vor dem Marcus Antonin ad ſe ipſum, enthalten manche einzelne noch itzt brauchbare Bemerkungen und Aufklärungen; obgleich ſie im Ganzen gegenwärtig bey ſeiner mangelhaften und unkritiſchen Kentniß der Philoſophie des Alterthums, und ſeinem beſchränkten und unrichtigen Geſichtspuncte, woraus er die Philoſophie überhaupt betrachtete, durch die Bemühungen neuerer Gelehrten in dieſem Fache unnütz und überflüßig geworden ſind. Sehr rühmlich für ihn iſt das Geſtändniß Brucker's: Grati agnoſcimus, beato nos viro prima in hoc hiſtoriae genere lumina debere, mireque ejus exemplum, praecepta, auctoritatem, epiſtolas, fratrisque in ea eruditionis parte pulchre verſati amicitiam atque ſtudia, ad ingrediendum hoc et alacri curſu proſequendum ſtadium nos accendiſſe. Gerade das Studium der Geſchichte der Philoſophie, das Budde fleißiger getrieben hatte, führte ihn auch dahin, wohin es ſeiner Natur nach ſo leicht führt, die eklektiſche Methode in der Behandlung der Philoſophie zu wählen. Er lernte an jedem ältern Syſteme dieſe und jene Mängel und ſchwache Seiten kennen; daſſelbe war der Fall bey dem neueſten Leibnitz Wolfiſchen; hieraus zog er den Schluß, daß das Wahre in allen zerſtreut liege, und die echte Philoſophie alſo darin beſtehe, dieſe zerſtreuten Wahrheiten zuſammen zu leſen, und aus ihnen ein neues Ganzes zu bilden. Da es aber an einem objectiven Kriterium, was denn eigentlich das Wahre ſey, gebrach, ſo konte jeder nach ſubjectiver Einſicht ſeinen Eklekticismus einrichten, und hierdurch ſchien eine gewiſſe Freyheit des Philoſophirens begründet zu werden, die doch

eine

eine der Denkart und dem Charakter eines wahren Philoſophen nothwendige Eigenſchaft war.

Die eklektiſche Methode ſelbſt hat Budde in der Vorrede zu den Inſtitutiones philoſophiae eclecticae (Halle 1732. 8.) ſehr treffend bezeichnet. Eclecticam itaque viam ſequi apud me conſtituens, ſagt er, ſolam rationem ducem elegi, in id conniſurus, vt ex evidentiſſimis principiis ceu fontibus limpidiſſimis omnia deducerentur et apte colligarentur. — Inveſtigare primum vera principia decet, ex quibus cetera deinceps ordine deriventur, quo ipſo ſaepius contigit, vt mox ad illum, mox ad alium propius accedere videamur, vel plane cum illo conſentire, licet ideo ſaltem aliquid aut probemus, aut rejiciamus, quod cum ratione conveniat aut eidem refragetur. Quo ipſo non poteſt non in corpus concinnum et aptiſſime conſtructum effloreſcere philoſophia, vt tamen libertas, qua quisque gaudet, illibata maneat. Hanc viam ita ſecutus ſum, vt nihil aſſeruerim, quod non promte profluat ex his fontibus, et ſimul tamen in plerisque maximos praeſtantiſſimosque auctores ſecum conſentientes habeat. Die Schriftſteller, welchen Budde als Eklektiker am meiſten folgt, werden hernach von ihm angezeigt.

Den Hauptfehler, welchen die eklektiſche Methode in der Philoſophie hat, daß hierdurch eine unaufhörlich veränderliche Philoſophie, und die für jedes Individuum verſchieden iſt, entſteht, fühlte Budde ſelbſt ſehr bald; da er ſich genöthigt ſah, bey jeder neuen Ausgabe des genannten Lehrbuchs und ſeiner Theile Aenderungen zu machen, und was ihm ehedem das Beſte ſchien, mit einem neuen Beſſern zu vertauſchen, das demnächſt abermals einem Beſſern Platz

machen mußte. Die Inſtitutiones philoſophiae eclecticae befaßten zuerſt Elementa philoſophiae inſtrumentalis. Dieſe enthielten die Regeln der Erfindung, Auslegung und Mittheilung der Wahrheit, zugleich mit Erklärungen ontologiſcher Begriffe, die von Wolf u. a. zur Metaphyſik gezogen wurden. Er erörterte dieſe Regeln ſo, daß er dabey auf die Natur des menſchlichen Verſtandes, die Vervollkomnung des Gebrauchs desſelben, und die Mittel zur wahren Erkentniß Rückſicht nahm. Am meiſten beſchäfftigte er ſich hier mit der Verbeſſerung des menſchlichen Willens, weil dieſer die meiſten Gebrechen hat, und die kräftigſten Mittel erfodert, um ihnen abzuhelfen. Nachher folgte der zweyte Haupttheil des ganzen eklektiſchen Syſtems des Budde, welcher die Phyſik, die Pneumatologie, und die natürliche Theologie begreift.

In der Phyſik gieng Budde von der Maxime aus, daß kein Sterblicher das Weſen und die innern Gründe der Natur zu durchſchauen vermöge, noch weniger ſchon durchſchauet habe, und daß ſich in dieſem Theile der Philoſophie nichts mehr thun laſſe, als die Kräfte und Wirkungen der Körper genau zu erforſchen, und die nächſten Principien derſelben zu entdecken. Den von ihm angenommenen Naturprincipien überhaupt legte er daher nur Wahrſcheinlichkeit, aber nicht Gewißheit, bey. Eine Probe ſeiner Lehrart kann ſein Urtheil über unſer Sonnenſyſtem ſeyn: *De* toto mundi ſyſtemate excogitatum hactenus nihil eſt, quo res extra dubium poneretur. *Meris conjecturis agitur.* Ariſtotelicum ſyſtema merito exploditur ab omnibus. Pythagoreum, quod forte plerorumque veterum philoſophorum fuit, revocavit in ſcenam *Nicolaus Copernicus.* Idem *Carteſio* ſe approbavit, magnaque

gnaque omnino ſe commendat veroſimilitudinis ſpecie; aliis tamen ſcriptura ſacra obſtare videtur. Aſt quod *Tycho Brahe* concinnavit, vt media quadam via incederet, impeditum nimis viderur et ſimplicitati, quae in omnibus naturae operibus conſpicitur, repugnare.

Die Phyſik des Budde begreift übrigens nicht bloß die Metaphyſik, ſondern auch die empiriſche Naturlehre und Anthropologie, und er hat alſo jener Wiſſenſchaft eben den Umfang gegeben, welchen ſie im Ariſtoteliſchen Syſteme hatte. In manchen Stücken bemerkt man auch den Einfluß der damaligen poſitiven Theologie auf ſeine philoſophiſche Vorſtellungsart. So argumentirt er in der Pneumatologie in einem beſondern Abſchnitte gegen Balthaſar Bekker, ſofern dieſer, wo nicht die Exiſtenz von Geiſtern ſchlechthin, doch ihre Einwirkung auf die Körperwelt und den Menſchen ſchlechthin geleugnet oder wenigſtens bezweifelt hatte. Bekker hatte mit Des Cartes das Weſen des Geiſtes in das Denken geſetzt, und alſo die Geiſter überhaupt für bloß denkende Subſtanzen erklärt. Dieſe können daher auf die Körper nicht einwirken, weil durch das bloße Denken kein Körper bewegt werden kann. Dies erklärt Budde für eine willkührliche Vorausſetzung, und behauptet dagegen, doch ohne es zu beweiſen, daß das Denken zwar eine Haupteigenſchaft des Geiſtes, aber nicht die einzige ſey; ſo daß ſich hieraus nicht folgern laſſe, daß die Natur des Geiſtes im Denken beſtehe; vielmehr könten dem Geiſte außerdem noch manche andere Eigenſchaften und Vermögen zukommen, und unter dieſen auch das, auf die Körper einzuwirken, und ſie zu bewegen. Ferner verwirft Budde alle die metaphoriſchen und allegoriſchen Auslegungen, welche Bekker von den Stellen der

Bibel gemacht hatte, in denen eines Einfluſſes der guten und böſen Geiſter auf die Menſchen erwähnt wird; und bemüht ſich dagegen, zu zeigen, daß jene Stellen mehr ihrem wörtlichen und factiſchen Sinne nach verſtanden werden müßten. Endlich behauptet er die Möglichkeit von Zaubereyen, von Teufelsbeſitzungen, und Geſpenſtererſcheinungen; wiewohl er nicht leugnet, daß hierunter von jeher viel Betriegerey obgewaltet habe.

In der rationalen Theologie verwarf Budde den Carteſianiſchen Beweis des Daſeyns Gottes, nahm aber doch im Menſchen einen Grund an, der ihn beſtimme, das Daſeyn Gottes zu glauben, oder vielmehr, wie B. ſich ausdrückte, der Lehre von der Exiſtenz Gottes, ſobald er durch Nachdenken darauf geriethe, oder ſie ihm mitgetheilt würde, beyzupflichten. Auch erklärte er den Glauben an Gott für eine natürliche Folge der Anlage zur Moralität, und dieſer Glaube werde um ſo inniger, je mehr Jemand ſeinen moraliſchen Charakter veredle. Uebrigens ſchien ihm der teleologiſche Beweis des Daſeyns Gottes unter allen der beſte zu ſeyn, und dieſen allein führte er auch aus, und ſuchte ihn gegen die Einwürfe der Atheiſten und Naturaliſten zu vertheidigen.

In einem beſondern Abſchnitte beſtritt er auch den Spinozismus, jedoch ohne irgend in den Geiſt desſelben eingedrungen zu ſeyn. Die von ihm vorgebrachten Gegenargumente ſind dieſe: Gott muß das vollkommenſte Weſen ſeyn, alſo nothwendig von Ewigkeit her durch ſich ſelbſt exiſtiren; er muß die höchſte und abſoluteſte Realität, Einfachheit, Lebendigkeit, Macht, Freyheit, Weisheit, Güte und Seligkeit haben. Hiervon findet ſich nun bey der Welt, und insbeſondre bey der materiellen Welt, gerade das Gegentheil. Es iſt

gar

gar kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß ſie nothwendig ſey; ſie iſt zufällig, der Veränderung und dem Untergange unterworfen, abhängig von einer höheren Urſache, an ſich ohne Realität, theilbar, leblos, bloß durch mechaniſche Zwangsgeſetze beſtimt u. w. Die Behauptung alſo, daß Gott und Welt identiſch ſeyen, widerſtreitet der geſunden Vernunft. — Als Geiſt kann Gott nicht nothwendig mit der Materie verbunden ſeyn; denn dieſes würde in ſeiner Natur einen Zwang und Mangel an Freyheit vorausſetzen. Wird alſo eine nothwendige Verbindung Gottes, auch wenn man ihm eine geiſtige Natur beylegt, mit der Materie angenommen, ſo wird damit die Freyheit Gottes aufgehoben. — Spinoza legt der Subſtanz ein nothwendiges Seyn bey. Dieſes allgemein verſtanden erklärt Budde für falſch; denn die nothwendige Exiſtenz gehört weder zur Natur eines Geiſtes, noch zur Materie. Beſonders genommen iſt der Satz freylich wahr; denn zur göttlichen Natur gehört die Exiſtenz nothwendig; dann beweiſt aber der Satz nichts für den Spinozismus. Man ſieht hier offenbar, daß Budde den Spinoziſtiſchen Begriff von der Subſtanz gar nicht verſtanden hätte. Eben ſo behauptete Spinoza: Eine Subſtanz kann nicht von einer andern hervorgebracht werden. Budde antwortet: Eine unendlich vollkomne Subſtanz kann allerdings eine andere hervorbringen; und ſo iſt dieſer Satz wiederum allgemein genommen falſch; beſonders genommen iſt er wahr; denn Gott kann nicht von einer anderen Subſtanz hervorgebracht werden; das beweiſt aber nichts für Spinoza. Auch hier giebt Budde gerade das zu, was jener behauptete und beweiſen wollte. Endlich ſagt Spinoza: Es könne nicht zwey oder mehr Subſtanzen von derſelben Natur geben, oder die

etwas

etwas mit einander gemein hätten. Budde verweiſt ihn hier auf die Steine, Metalle, Pflanzen und Thiere, die bey aller ihrer Verſchiedenheit doch etwas mit einander gemeinſchaftlich haben. Hier gilt die obige Bemerkung abermals *).

Das Lehrbuch des Budde über die praktiſche Philoſophie hat viel Eigenthümliches und Lehrreiches, und iſt wohl das beſte von allen aus jener Periode der deutſchen Philoſophie, obgleich auch in dieſem die eklektiſche Methode befolgt iſt. Das Ziel alles Thuns und Laſſens der Menſchen iſt die Glückſeligkeit, und auf dieſe ſoll die praktiſche Philoſophie alſo auch gerichtet ſeyn. Sie hat zwey Haupttheile, deren einer die Lehre vom höchſten Gute, der andere die Lehre von den Pflichten (Ethik im weitern Sinne) enthält. Die Pflichten werden entweder durch Geſetze, oder durch die Erfahrung vom Nutzen und Schaden beſtimt, und daher zerfällt die Ethik wiederum in zwey Theile, die Rechtslehre (juris prudentia) und die Klugheitslehre (prudentia). Da jedoch die Geſetze von verſchiedener Art ſind, ſo gehören nur diejenigen hierher, die von Gott den Menſchen gegeben ſind, und aus der Natur des Menſchen erkannt werden; es wird demnach hier bloß die ſogenannte allgemeine oder natürliche Rechtslehre verſtanden. Dieſe, ſoferne ſie die geſetzlich beſtimten Pflichten gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen andere Menſchen lehrt, begreift auch das Völkerrecht unter ſich. Die Klugheitslehre

*) *Jo. Franc. Buddei* Elementa philoſophiae inſtrumentalis ſeu Inſtitutionum philoſophiae eclecticae Tomus I; ed. VII. Halae 1719. 8. — Elementa philoſophiae theoreticae ſeu Inſtitt. phil. eclect. Tomus II; ed. VI; Halae 1717. 8.

lehre erſtreckt ſich ebenfalls ſowohl auf Individuen, als auf ganze Geſellſchaften. Weil es ein endloſes Geſchäfft ſeyn würde, das Nützliche und Schädliche für jedes Individuum und jede Art der Geſellſchaft anzugeben; ſo ſchränkt ſie ſich bloß auf das ein, was für den Stat und für eine Familie nützlich oder ſchädlich iſt (Politik, Oekonomik,). Es läßt ſich aber das Nützliche und Schädliche der Handlungen für Individuen und Geſellſchaften auf gewiſſe allgemeine Regeln zurückführen, und hieraus entſpringt eine allgemeine Klugheitslehre, die man Ethik im engern Sinne nennen kann. Von der Moraltheologie iſt die Ethik verſchieden, obwohl ihr gar nicht ſo entgegengeſetzt, daß beyde nicht vereinigt werden könten; denn beyde haben in Gott ihre gemeinſchaftliche Quelle, und dürfen alſo gar nicht mit einander im Widerſpruche ſtehen. Die Moraltheologie ſtimt mit der Ethik überein in der Beſtimmung der Pflichten, in dem Begriffe vom höchſten Gute, und in der Vorausſetzung der Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur. Ihre Verſchiedenheit hingegen beruht 1) auf der Erkentnißquelle, welche bey jener die Offenbarung, und bey dieſer die Vernunft iſt; 2) lehrt die Philoſophie zwar die Glückſeligkeit als das höchſte Gut, aber nicht die hinreichenden Mittel, zu derſelben zu gelangen; 3) kennt ſie zwar die Krankheiten und Verderbniſſe des menſchlichen Gemüths, aber nicht die Urſachen derſelben. Auch in Anſehung des Subjectes herrſcht in beyden Wiſſenſchaften ein ganz verſchiedener Begriff. In der Philoſophie wird der Menſch bloß nach ſeinen natürlichen Anlagen und Kräften betrachtet; in der Moraltheologie als durch das himliſche Licht erleuchtet und mit dem heil. Geiſte begabt. Die Pflichten gründet jene bloß auf das Geſetz der Natur

und die Erfahrung; dieſe auf das poſitive Gebot Gottes. Im Chriſtenthume erhält vollends die Ausübung der Pflichten erſt Leben und Geiſt durch den Glauben. Bey allen Vorzügen, welche die Moraltheologie vor der Philoſophie hat, iſt die letztere dennoch nichts weniger als überflüſſig. Dieſe führt nehmlich zu jener, und hilft ſelbſt die Wahrheit der Offenbarung beſtätigen.

Ueber die Natur des Willens, das Verhältniß deſſelben zum Verſtande, und die Freyheit hielt Budde Folgendes für das Wahrſcheinlichſte. Der Wille, ſofern er für ſich wirkt, wird gewöhnlich für ein beſonderes Vermögen des Gemüths genommen, wodurch wir zuvörderſt das Gute und Böſe wahrnehmen, dann jenes begehren und dieſes verabſcheuen. Gleichwohl unterſcheidet ſich der Wille vom Verſtande nur durch die Art ſeiner Thätigkeit. Wir begehren oder verabſcheuen nichts, als was durch unſere Erkentniß beſtimt iſt; denn ein unerkannter Gegenſtand wird auch nicht von uns begehrt. Inzwiſchen iſt doch eine genaue und deutliche Erkentniß zur Aeußerung des Begehrungsvermögens nicht erfoderlich; und daraus iſt zu erklären, daß das Wollen zuweilen auf die Verſtandeserkentniß nicht folgt, zuweilen aber auch ihr vorhergeht, und den Verſtand determinirt, dieſen oder jenen Gegenſtand näher zu betrachten. Was den Unterſchied in der Art der Thätigkeit des Verſtandes und Willens betrifft, ſo ſoll nach Einigen der Verſtand ein nothwendiges Vermögen (potentia neceſſaria) ſeyn, das, wenn alle Bedingungen und Erfoderniſſe der Erkentniß gegeben ſind, nothwendig ſo erkennen, urtheilen und ſchließen muß, wie es thut. Dem Willen hingegen verdanke der Menſch, daß er ſelbſtſtändig (ſponte) handle, d. i. nicht durch eine innere Nothwendig-

wendigkeit zum Handeln beſtimt werde, ſondern ſelbſt der Urheber ſeines Thuns und Laſſens ſey; und daß er frey (libere) handle, d. i. in Beziehung auf einen gewiſſen Gegenſtand handeln oder nicht handeln, wählen oder verwerfen, unter mehr Dingen eines wählen, und die übrigen verwerfen könne.

Budde glaubte, dem Verſtande ſowohl als dem Willen die Freyheit im gebräuchlichen Sinne des Worts abſprechen zu müſſen. Denn ſobald der Wille irgend ein Gut, das ihm durch den Verſtand, oder die Phantaſie, oder auch nur durch die äußern Sinne vorgeſtellt wird, kennen gelernt hat, muß er es nothwendig lieben und begehren, ſo wie er das Böſe nothwendig verabſcheut, ſobald es als ſolches von ihm wahrgenommen iſt. Werden dem Willen mehr Güter dargeboten, von denen das eine ihn ſtärker reizt, als das andere, ſo läßt er dieſes fahren, und neigt ſich zu jenem, wie ein Körper dem Stoße eines ſtärkern weicht. Eben ſo verhält es ſich mit den Uebeln, die den Willen auf verſchiedene Weiſe, mehr oder minder, afficiren. Sofern es nun gewiſſermaßen in der Gewalt des Menſchen ſteht, wenn der Wille ſich zu ſehr nach Einer Seite neigt, ihn durch die Vorſtellung von Objecten, die ihn zum Gegentheile lenken, von jener Seite abzuziehen, und in das Gleichgewicht zurück zu bringen, inſofern kann ihm auch eine gewiſſe Freyheit beygelegt werden. Dies iſt jedoch nur von den äußeren Handlungen zu verſtehen, welche der Menſch ſo regieren kann, daß, ob er gleich die Gegenſtände ſeiner Begierden nothwendig begehrt, er doch durch den Gedanken an Strafe und Belohnung den Willen zum Gegentheile lenken, und ſich der Begehung eines Verbrechens enthalten kann. Deßwegen behalten auch bey aufgehobener Freyheit die

Ge-

Geſetze nichts deſto weniger durch die in ihnen beſtimmten Strafen oder Belohnungen auf die Handlungen der Menſchen ihren Einfluß. Der Menſch alſo, ſich ſelbſt überlaſſen, und nicht durch das göttliche Licht erleuchtet, hat ſehr wenig Freyheit zur Uebung der wahren Tugend. Denn durch die Verderbtheit ſeiner Natur, durch die Gewohnheit und andere Urſachen, wird er unwiderſtehlich angereizt, die Dinge dieſer Welt zu lieben und danach zu ſtreben, und wird bey der Mannichfaltigkeit der Begierden, welche ſie erregen, von der einen zur andern fortgeriſſen, und mit ſich ſelbſt in Widerſtreit gebracht. Dem hieraus für ihn entſpringenden Elende kann nicht anders abgeholfen werden, als wenn der Wille durch die Erkentniß des wahren und höchſten Guts gereizt, und durch die größere Wirkſamkeit eines höhern Guts von den Dingen, die ihn gleichſam gefeſſelt hielten, abgezogen wird.

Die Meynung, daß ſich der göttliche Concurſus zur Erhaltung der erſchaffenen Dinge, oder die göttliche Allwiſſenheit nicht mit der Freyheit vertrage, verwirft Budde geradehin als falſch. Gott concurrirt zwar mit allen ſecundaren Urſachen, aber auf eine jeder angemeſſene Art. Er concurrirt auch mit dem menſchlichen Willen, jedoch ſo, daß die Freyheit deſſelben damit beſteht, wenn nehmlich der Wille in der That frey iſt. Würde alſo die Freyheit nicht durch andere Gründe aufgehoben, ſo könte ſie neben dem göttlichen Concurſus völlig beſtehen. Aus der göttlichen Allwiſſenheit aber folgt für die Handlungen des Menſchen keine größere Nothwendigkeit, als für die Sonnen- und Monfinſterniſſe daraus folgt, daß ein gelehrter Aſtronom ſie vorher berechnen kann. Noch lebhafter tadelt Budde diejenigen, welche die menſchliche

che Freyheit von der Einwirkung der Sterne oder gar einem blinden Schickſale abhängig machen. Es giebt kein Schickſal außer der göttlichen Vorſehung, und wenn auch die Geſtirne einen großen Einfluß auf die körperliche Natur unſerer Erde haben, ſo haben ſie doch gar keinen auf die Geiſter, denen die menſchliche Seele beygezählt werden muß.

Das Eigenthümlichſte des menſchlichen Willens, und wodurch er auch der Gegenſtand einer Moralphiloſophie wird, iſt, daß er immer eine Neigung zu einem gewiſſen Guten hat, wiewohl dieſes Gute ſelbſt für verſchiedene Menſchen ſehr verſchieden iſt. Werden die Neigungen des Willens zu beſtimten Gütern herrſchend und gewöhnlich, ſo gehen ſie in Sitten über, und dieſe ſind es, deren Charakter durch die Moralphiloſophie vervollkomnert werden ſoll. Den moraliſchen Zuſtand des Menſchen überhaupt betrachtete Budde aus einem zwiefachen entgegengeſetzten Geſichtspuncte, als Krankheit des Verſtandes und Willens, und als Geſundheit beyder, in welcher letzteren die höchſte Glückſeligkeit des Menſchen beſteht. Aus dem erſten Geſichtspuncte entwickelte er die Thorheiten und Laſter, nebſt ihren Urſachen, die in der Natur des Menſchen liegen; aus dem andern die Tugenden, nebſt den Mitteln, die moraliſche Geſundheit wieder herzuſtellen, und die Erhaltung derſelben zu ſichern. Die Thorheiten und Laſter entſpringen zuvörderſt aus den Krankheiten des Verſtandes. Zu dieſen rechnet B. die Schwäche und Eingeſchränktheit des Verſtandes überhaupt, das Zweifeln, die Bewunderung, den Argwohn, die Leichtgläubigkeit, die Ungläubigkeit, ein unrichtiges Gewiſſen, Vorurtheile aus ſchlechter Er-

ziehung oder Umgange mit ſchlechten Menſchen u. w. Inzwiſchen ſind nicht alle dieſe Eigenheiten des Verſtandes gleich verderblich; manche haben weniger ſchädliche Folgen, und ſind in gewiſſen Umſtänden auch ganz unſchädlich oder wohl gar wohlthätig; wie B. im Einzelnen genauer beſtimt. Auch der Einfluß des Körpers kann Krankheiten des Verſtandes bewirken z. B. Dummheit, Wahnſinn, Raſerey. Das Princip aller Krankheiten des Verſtandes und ihrer Folgen iſt die Erbſünde, connata mortalibus omnibus labes, quae naturam humanam ita permeat, ut in ea nihil ſanum ſit. Dies Princip iſt aber uns nur aus der Offenbarung bekant; die Philoſophie kann es nie entdecken.

Die Krankheiten des Willens und die aus denſelben entſpringenden Thorheiten und Laſter haben alle eine gemeinſchaftliche Quelle, die falſche Selbſtliebe. Die Selbſtliebe an und für ſich enthält keinen Grund zum Laſter; denn ſie iſt das Streben nach der Erhaltung und Vervollkomnung des Zuſtandes, das Gott dem Menſchen und jedem lebendigen Geſchöpfe eingepflanzt hat, und in welchem alſo auch nichts Böſes liegen kann. Sie iſt auch dann nicht verwerflich, wenn ſie nicht bloß auf den Geiſt, ſondern auch auf den Körper ſich erſtreckt. Sie wird aber dadurch böſe und ein Grund des Böſen, daß der Menſch die Ordnung der Gegenſtände ſeiner Liebe zerrüttet und umkehrt, dem göttlichen Willen zuwider. Bey der Mannichfaltigkeit von Gegenſtänden, welche die Liebe des Menſchen reizen, muß eine Ordnung in Anſehung des Vorzugs des einen vor dem andern beobachtet werden; und dieſe Ordnung kann und darf keine andere ſeyn, als daß die Gottheit, der Quell alles Guten, für den Menſchen der erſte und vornehm-

nehmſte Gegenſtand ſeiner Liebe ſey. Der Menſch zerrüttet alſo dieſe Ordnung und kehrt ſie um, ſobald er irgend Etwas mehr liebt, als Gott. Dazu komt, daß der Menſch nicht immer zu erforſchen ſtrebt ob dasjenige, worauf ſeine Liebe gerichtet iſt, wirklich ein Gut ſey, oder nicht. Wenn er daher mit einer unvernünftigen und unzeitigen Begierde nach Gütern trachtet, die keine Güter ſind, und vielmehr die wahren Güter zerſtören; ſo gereicht ihm ſeine Selbſtliebe zum Verderben, und ſie kann eigentlich Selbſthaß genannt werden. Nun iſt aber einmal der gegenwärtige Zuſtand der Menſchen ſo beſchaffen, daß keiner unter ihnen iſt, dem nicht eine Zerrüttung und Umkehrung der göttlichen Ordnung in den Gegenſtänden ſeiner Liebe vorgeworfen werden könte, und der nicht das Böſe ſtatt des Guten wählte. Hieraus ſchloß Budde, daß die Selbſtliebe in jedem Menſchen, der ſeinen Charakter nicht durch Moral und Religion gebeſſert habe, verderbt ſey; wovon denn wiederum der letzte Grund ebenfalls in der Erbſünde zu ſuchen iſt.

Als beſondre Urſachen der verkehrten Selbſtliebe ſind zu betrachten das körperliche Temperament, die Erziehung und Gewohnheit, die Nachahmung Anderer, die Vorurtheile und Irrthümer des Verſtandes u. w. Vermöge der verkehrten Selbſtliebe begehrt der Menſch aber nichts, was an ſich recht und gut iſt. Diejenigen irren, welche glauben, daß ein nicht durch die göttliche Gnade erleuchteter Menſch irgend etwas wollen, denken, reden und thun könne, was der Gottheit wohlgefällig seyn mag. Obgleich die böſen Neigungen des Menſchen, die aus ſeiner Verderbtheit erwachſen, ſo wie ihre Gegenſtände, zahllos ſind im

Einzelnen; ſo laſſen ſie ſich doch auf gewiſſe Hauptclaſſen zurückführen, nehmlich auf die Neigungen der Wohlluſt, der Ehrſucht, und des Geizes. Daß es nicht mehr als dieſe drey böſen Hauptneigungen im Menſchen gebe, bewies B. daraus: 1) daß es nicht mehr als drey Hauptgegenſtände gebe, nach welchen als ſcheinbaren Gütern der Menſch trachte, den Reichthum, die Ehre, und die Sinnenluſt; 2) daß man nur drey Haupttemperamente annehmen könne, welche die Neigungen des Menſchen beſtimten, das ſanguiniſche, choleriſche und melancholiſche; 3) daß ſich alle möglichen Laſter auf jene drey verderbten Neigungen zurückführen ließen. Uebrigens zeigen ſich jene Hauptneigungen in den Individuen mit endloſer Mannichfaltigkeit, und ſo auch die beſonderen Thorheiten und Laſter dieſer.

Budde charakteriſirt hierauf die Laſter ſelbſt, und zeigt, wie jedes den Menſchen elend mache. Dieſem Elende kann nun bloß dadurch abgeholfen werden, daß der Menſch den Willen von ſeinen Gebrechen zu heilen ſucht. Die Mittel hierzu ſind zuvörderſt Aufklärung des Verſtandes, Berichtigung ſeines logiſchen Gebrauchs, der Irrthümer, der Vorurtheile. Da die Thätigkeit des Willens von den Urtheilen des Verſtandes abhängt, ſo muß alle moraliſche Selbſtbildung von der Cultur und Veredlung desſelben ausgehen. Zur Verbeſſerung des Willens aber iſt vor allem Andern nichts dringender zu empfehlen, als daß der Menſch ſich ſelbſt kennen lerne. Denn das Verderbniß des Willens rührt hauptſächlich daher, daß die Menſchen das Studium ihrer ſelbſt vernachläſſigen. Bey dieſem Studium muß Jeder zunächſt auf ſeine Fehler achten, dann auf die vornehmſten Quellen der-

ſelben; er muß alſo ſeine herrſchenden Neigungen zu erforſchen trachten, und ſich ein lebhaftes Bild des Elendes vorhalten, in welches ihn die Ungebundenheit und falſche Richtung derſelben bereits geſtürzt haben, oder noch ſtürzen können. Auf die erworbene Selbſtkentniß muß ein herzlicher und feſter Vorſatz der Beſſerung folgen. Um die Ausführung desſelben zu begünſtigen und zu erleichtern, iſt es rathſam, ſich alle die Nachtheile zu vergegenwärtigen, welche die Thorheit und das Laſter im Gefolge haben; dann im Gegentheile die Vortrefflichkeit des höchſten Gutes, oder der Glückſeligkeit, welche die Tugenden bezwecken. Iſt das Gemüth ſo vorbereitet, ſo komt es für die Beſſerung des moraliſchen Charakters am meiſten darauf an, die böſen Neigungen gleich beym erſten Erwachen derſelben zu unterdrücken; je öfter dies geſchieht, deſto ſchwächer werden ſie. Inzwiſchen wird allemal hierzu Geduld und Standhaftigkeit eine längere Zeit hindurch erfodert. Auch muß man alle Gelegenheit vermeiden, wodurch böſe Neigungen in uns von neuem erweckt werden könten. Mittel zur Beförderung der Tugend ſind der Umgang mit rechtſchaffenen Menſchen, moraliſche Lectüre, Studium des Lebens und Charakters der Edelſten unſers Geſchlechts als Beyſpiele der Nachahmung, tägliche Prüfung unſerer Geſinnungen und Handlungen, Strenge gegen ſich ſelbſt und neue Spannung der Kräfte, ſobald wir im Streben nach der Tugend nachlaſſen. Außerdem empfiehlt B. auch die Veredlung der Einbildungskraft, die Richtung unſers Verſtandes auf Dinge, die der Aufmerkſamkeit werth ſind, und eine zweckmäßige Einrichtung auch unſerer körperlichen Lebensart. Uebrigens wie der Wille durch die moraliſche Läuterung der Phantaſie, ſo wird auch die Phantaſie durch die

moraliſche Läuterung des Willens veredelt. Auch die Mäßigung der Affecten iſt hiervon ſchon eine natürliche Folge. Gleichwohl reichen doch alle die Mittel, welche die Philoſophie zur Verbeſſerung des Willens vorſchlagen kann, nicht hin; es iſt eine eitle Declamation, wenn man das natürliche Vermögen des Menſchen zur ſittlichen Vollkommenheit ſo ſehr erhebt. Diejenigen haben Recht, welche die Tugend lediglich für eine Gabe Gottes erklären, ſobald dieſes nur recht verſtanden wird. Denn die Tugend iſt gar nicht inſofern eine Gabe Gottes, daß der Menſch dabey völlig unthätig bleiben könne, und es ihm nicht vorzuwerfen ſey, wenn er im Zuſtande des moraliſchen Elends beharrt. Die Mangelhaftigkeit der praktiſchen Philoſophie ſetzte Budde vornehmlich darin, daß ſie den Urſprung des Böſen nicht kenne, auch nicht die Verbindung Gottes mit den Menſchen, und wie der göttliche Zorn über die Sünden der Menſchen verſöhnt werden könne. Es ergebe ſich hieraus, meynte er, der Schluß, daß außer dem durch Vernunft erkennbaren noch ein anderer Weg zur Glückſeligkeit exiſtiren müſſe, welchen uns die Offenbarung zeigt. Hierdurch wird aber doch der Werth der praktiſchen Philoſophie, wie ſchon oben bemerkt worden, durchaus nicht aufgehoben oder auch nur vermindert.

Auf die allgemeine Klugheitslehre läßt Budde die Lehre von den Pflichten folgen, oder die *Rechtslehre* und beſondere Klugheitslehre, die er als Eine Wiſſenſchaft behandelt. Die Moral, was wir ſo nennen, iſt nach ſeiner Vorſtellungsart in der allgemeinen Klugheitslehre enthalten. Die beyden folgenden Theile ſeiner praktiſchen Philoſophie, obgleich darin immer von Pflichten die Rede iſt, ſind in der Haupt-

Hauptſache, was uns Naturrecht und Politik heißt, wiewohl, was ſich nicht anders erwarten läßt, mit der Tugendlehre beſtändig vermiſcht und verwirrt.

In der Darſtellung der natürlichen Rechtslehre nimt B. folgenden Gang. Der Menſch kann überhaupt nicht ohne Regel und Geſetz leben, und ſeine Natur muß alſo von der Art ſeyn, daß ſie durch ein Geſetz beſtimt und regiert werden kann. Dem Geſetze entſpricht die Verbindlichkeit (obligatio), oder eine moraliſche paſſive Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu laſſen. Der Verbindlichkeit ſteht wiederum entgegen die Freyheit, ein actives moraliſches Vermögen, nach eigner Willkühr etwas zu thun oder nicht zu thun. Budde billigt eine Eintheilung der Geſetze in vollkomne und unvollkomne; die letztern ſind diejenigen, welchen keine Strafdrohung ausdrücklich beygefügt iſt, da eigentlich kein Geſetz ohne eine ſolche ſeyn kann. In Anſehung ihres Urhebers ſind die Geſetze entweder menſchliche oder göttliche; die erſtern wiederum entweder allgemeine oder beſondere. Eine Haupttriebfeder zur Befolgung der Geſetze iſt das Gewiſſen. Daher wird hier vom Budde die Lehre vom Gewiſſen und von der Imputation der Handlungen eingeſchaltet. Eine freye Handlung, die mit dem Geſetze völlig übereinſtimt, iſt gut; die ihm widerſtreitet, iſt böſe. Hat die gute Handlung eine äußere Beziehung auf einen Andern, der ein Recht hat, ſie zu fodern, ſo iſt ſie gerecht; iſt die in äußerer Beziehung zu einem Andern ſtehende Handlung böſe, ſo iſt ſie ungerecht.

Nachdem Budde vorher die Nothwendigkeit von Geſetzen, unter denen der Menſch ſtehen müſſe, ſchlechthin behauptet hatte, beweiſt er ſie nun noch weit-

weitläuftig aus der moraliſchen Verderbtheit deſſelben, und zählt die einzelnen Laſter auf, welchen die Geſetze entgegenarbeiten müſſen. Homo, ſagt er am Schluſſe des Capitels, ſua natura eſt animal indomitum, ferox, petulans, laſcivum, fraudulentum, perfidum, ſtultum, in propria incommoda ruens, ſuamque numquam non ſibi attrahens perniciem, ſibique ipſi non minus quam aliis, in quocunque ſtatu vivat, ſive princeps ſit, ſive civis, ſive maritus, ſive uxor, ſive pater, ſive filius, ſive dominus, ſive ſervus, ſemper noxium, libertatis verae non capax, et cui bene eſſe nulla ratione queat, niſi legibus regatur, quae poenam certiſſimam ſecum conjunctam habeant, niſi eas obſervet.

Unter den Geſetzen ſind die erſten und vornehmſten die natürlichen, welche Gott dem Menſchen über ſein Thun und Laſſen durch die Vernunft gegeben hat. Ohne die Vorausſetzung Gottes als Geſetzgebers giebt es kein Naturrecht, und dieſes wird alſo durch den Atheismus aufgehoben. Um die einzelnen natürlichen praktiſchen Geſetze kennen zu lernen, muß man ihr allgemeines Princip aufſuchen, aus welchem ſie ſämtlich ſich ableiten laſſen. Es giebt aber für die praktiſche Philoſophie überhaupt drey Principien. Erſtlich ſofern der Menſch ſein moraliſches Elend betrachtet, gilt der Grundſatz: Er ſoll dasjenige, was die Merkmale des höchſten Guts enthält und ſeinem Elende abhilft, als das höchſte Gut betrachten, und demſelben nachſtreben. Dies iſt das eigentliche Moralprincip. Zweytens ſofern der Menſch nicht ohne Geſetze leben kann, gilt der Grundſatz: Er ſoll dem Regenten und deſſen Geſetzen gehorchen. Dies iſt das

das eigentliche Rechtsprincip. Drittens ſofern der Menſch auf die nothwendigen Mittel zur Erhaltung ſeines körperlichen Lebens achtet, gilt der Grundſatz: Er ſoll Alles thun, was wirklich ſeinen körperlichen Zuſtand erhält. Dies iſt das eigentliche politiſche Princip.

Das Rechtsprincip zerfällt in zwey untergeordnete, je nachdem Gott oder Menſchen als Regenten anerkannt werden; jenes bezieht ſich auf das natürliche ſowohl als poſitive göttliche Recht; dieſes auf das poſitive menſchliche Recht. Die Gegenſtände, welche die menſchlichen Handlungen betreffen, ſind Gott, der Menſch ſelbſt, und andere Menſchen. Die Thiere darf der Menſch für ſeine Abſichten gebrauchen; er fehlt, wenn er ſie misbraucht; aber nicht durch den Effect, wie ſich B. ausdrückt, ſondern durch den Affect, womit er es thut. Vermöge jener drey verſchiedenen Objecte der freyen Handlungen des Menſchen laſſen ſich auch drey verſchiedene allgemeine natürliche Rechtsregeln aufſtellen: 1) Ehre Gott als das höchſte Gut. Daß Gott geehrt d. i. geliebt ſeyn wolle, erhellt daraus, weil er dem Menſchen einen Willen gab, der zur Liebe des höchſten Guts geneigt iſt; 2) Lebe mäßig. Dieſe Regel bezeichnet einen geordneten Gebrauch aller äußern Dinge, ohne welchen der Menſch ſich nicht erhalten kann; 3) Lebe geſellig und beleidige Andere nicht, damit du vor ihren Beleidigungen geſichert bleibeſt. Nun folgen die Abſchnitte, in welchen die einzelnen Pflichten gegen Gott, gegen ſich ſelbſt, und gegen Andere, bald aus dem moraliſchen, bald aus dem juridiſchen Geſichtspuncte, ohne eine gehörige Scheidung beyder, erörtert werden, wo alſo Tugendlehre

und Naturrecht in Eine Wiſſenſchaft zuſammengeſchmolzen ſind.

Unter der Politik begreift Budde auch die Oekonomik; denn er betrachtet hier den Menſchen zugleich als Statsbürger und als Hausvater, überhaupt ſofern derſelbe in geſellſchaftlichen Verhältniſſen lebt. Da es hier ſich nothwendig ereignet, daß derſelbe in mehr geſellſchaftlichen Verhältniſſen zugleich iſt, wo das eine nicht immer mit dem andern zuſammenſtimt; ſo erfodert es auch beſondre Klugheitslehren, wie die Harmonie aller dieſer Verhältniſſe zu bewirken und zu erhalten ſey.

Jeder Menſch iſt elend durch ſeine eigenen Fehler und durch äußere Umſtände. Das drückende Uebel, das mit den leztern verbunden iſt, wird oft durch die geſelligen Verbindungen noch vergrößert, die der Menſch, um ihnen abzuhelfen, eingeht. Budde erläutert dieſes durch Beyſpiele unglücklicher Ehen, unglücklicher Verhältniſſe zwiſchen Eltern und Kindern, Herrſchaft und Geſinde. Dieſe Uebel, welche Privatgeſellſchaften nach ſich ziehen, ſind aber oft nicht zu vergleichen mit denen, welche aus der bürgerlichen Verfaſſung erwachſen, in der ſich Jemand befindet. Die Urſachen derſelben liegen in den böſen verderbten Neigungen der Menſchen, namentlich in den Begierden nach Ehre, Wohlluſt und Gelde. Dieſe verführen auch den Menſchen zu einer falſchen Politik, die ihre ſchädlichen Wirkungen in allen Ständen der menſchlichen Geſellſchaft äußert. Sofern dieſe falſche Politik bey der Statsverwaltung zum Grunde liegt, nennt Budde ſie Machiavellismus. Sie kann aber nicht bloß von einem Fürſten, ſondern von einem jeden Menſchen in ſeiner Sphäre, wiewohl zulezt zu ſeinem eigenen

Ruine, angewandt werden. Dem Machiavellismus, nach welchem ein Fürſt durch allerhand böſe und ungerechte Mittel ſein Privatintereſſe verfolgt, und die Unterthanen tyranniſirt, ſteht entgegen der Monarchomachismus. Dieſer drückt ein Beſtreben von Unterthanen aus, die Rathſchläge und Unternehmungen des Fürſten zu vereiteln, und ihn dadurch der Statsgewalt zu berauben. Er findet aber nicht bloß bey ſolchen Individuen und Factionen ſtatt, die mit der monarchiſchen Verfaſſung des Stats, in welchem ſie leben, überhaupt unzufrieden ſind, alſo nicht bloß in eigentlich politiſchem Betrachte; ſondern überhaupt bey denen, die in einem ſubalternen Verhältniſſe gegen Obere ſtehen, und kein Bedenken tragen, ſich öffentlich oder heimlich der Autorität derſelben zu widerſetzen. Noch ſchändlicher und für das Wohl der Individuen wie des ganzen Stats wird jene falſche Politik, wenn ſie die Religion zum Vorwande und Deckmantel nimt, um Ungerechtigkeit zu beſchönigen. Die Politik muß daher den Menſchen mit der wahren Glückſeligkeit bekant machen, und ihn insbeſondre die Mittel lehren, wie er in den verſchiedenen Arten der geſellſchaftlichen Verhältniſſe, in welchen er ſteht, dieſe Glückſeligkeit erreichen könne.

Was die Glückſeligkeit des Stats betrifft, ſo iſt ein Vorurtheil herrſchend, das oft dieſelbe untergräbt und ganz vernichtet. Man bildet ſich ein, jene beſtehe darin, wenn der Stat große Reichthümer beſitzt, ſich den Nachbarn furchtbarer macht, ſein Gebiet durch Eroberungen erweitert, glückliche Kriege führt u. dgl. Allein das wahre Intereſſe eines Stats kann nur ſeyn, daß er ſeinem Zwecke, der Bewirkung und Sicherung der Wohlfarth der Bürger, entſpreche. Nun kann

aber

aber ein Stat auf einige Zeit ſehr mächtig ſeyn, in großem Anſehn ſtehn, mehrere Kriege führen, und die Grenzen ſeines Gebiets ausdehnen, während zugleich das Vermögen der Bürger erſchöpft, und dieſe durch Laſten, die ihnen der Stat aufbürdet, an den Bettelſtab gebracht werden. Es erhellt hieraus zugleich, daß ein Stat nicht glücklich ſeyn könne, ſobald ein weſentlicher Fehler in ſeiner Verfaſſung iſt, und dieſe für den Charakter des Volks und den Zweck des Stats überhaupt nicht paßt; oder ſobald die Verwaltung nicht der Verfaſſung gemäß iſt. Daß ein Stat ohne alle Mängel und Fehler ſey, iſt unmöglich, weil er unter Menſchen errichtet wird. Inzwiſchen kann doch der eine beſſer eingerichter und verwaltet, und daher glücklicher ſeyn, als der andere. Budde macht hierbey die richtige Bemerkung, daß es zwey politiſche Parteyen gebe, die beyde Unrecht hätten: Die *eine*, die es auf eine abſolut vollkomne idealiſche Statsverfaſſung anlegen, welche doch nie realiſirt werden kann; die andere, die alle idealiſche Statsverfaſſungen, auch wenn dieſe bloß als Muſter vorgeſtellt werden, verwerfen, weil die Erfahrung die Unausführbarkeit derſelben zeige. Die Ideale, ob ſie gleich nicht völlig ſich realiſiren laſſen, haben allerdings ihren Nutzen, ſofern ſie die Mängel poſitiver Statsverfaſſungen aufdecken, und Regeln enthalten, wie ſie verbeſſert werden könten. Nur müſſen ſie freylich auf den wahren Zweck des Stats, auf die Natur der Menſchheit, und die Umſtände, unter denen ein Volk exiſtirt, berechnet ſeyn.

In Beziehung auf die Geſetzgebung ertheilt Budde mehrere vortreffliche Regeln, von denen ich noch einige hier anmerken will. Erſtlich: Die Geſetze

ſetze müſſen von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie auf das Intereſſe der Unterthanen ſelbſt abzwecken, und von dieſen befolgt werden können. Geſetze, deren Befolgung von den Unterthanen gar nicht, oder nicht ohne große Schwierigkeit bewirkt werden kann, helfen dem State nicht und ſchaden ihm vielmehr außerordentlich. Denn ſobald das Volk bemerkt, daß die Obrigkeit Geſetze giebt, deren Beobachtung ſie doch nicht erzwingen kann, ſo verliert es ſeine Ehrfurcht, und es entſtehn leicht Unordnungen und Empörungen im State. Zweytens: Es müſſen keine überflüſſige und unnütze Geſetze gegeben werden; es giebt der nützlichen und nothwendigen ſchon ſo viele, daß die Obrigkeit genug zu thun hat, nur für die Anordnung und Erfüllung dieſer zu ſorgen. Legt ſie hingegen den Unterthanen unnöthige Laſten auf, ſo erregt ſie nur Haß gegen ſich. Drittens: Um ein Geſetz zu empfehlen, trägt auch die Art ſehr viel bey, wie es gegeben wird; hauptſächlich, wenn die Gründe hinzugefügt ſind, wodurch die Unterthanen zur Befolgung deſſelben ſich bewogen fühlen können. Viertens: Kein Bürger darf ohne dringende Urſachen von der Verbindlichkeit gegen gewiſſe Geſetze befreyt, und Privilegien überhaupt müſſen ſo ſelten als möglich gegeben werden. Werden Einigen Privilegien verwilligt, die man doch hernach ſich genöthigt ſieht, mehr Andern abzuſchlagen, ſo entſteht hieraus Neid der Bürger gegen einander, und Unzufriedenheit gegen die Regierung, die bey vorfallenden Veranlaſſungen leicht in Empörung ausbricht. Werden aber die Privilegien zu ſehr gehäuſt, ſo wird nicht nur das Geſetz dadurch immer überflüſſiger, ſondern auch diejenigen, welche ihm noch unterworfen bleiben, werden nun um ſo mehr gedrückt, und haben um ſo gerechtere Gründe

zu

zu murren. Fünftens: Die Geſetze müſſen auch nicht zu oft geändert werden; denn auch dadurch wird das Anſehn ſowohl dieſer ſelbſt als der Regenten gemindert. Es verräth eine ungewiſſe und ſchwankende Denkart des letztern, und der Gehorſam der Unterthanen kann nie gleichförmig werden, wenn er bald befohlen und bald wieder aufgehoben wird. Sechstens: Die Geſetze müſſen einander ſelbſt gleichſam begünſtigen und Hülfe leiſten. Um z. B. die Geſetze wegen Abgaben und Auflagen zu unterſtützen, können ſolche Geſetze dienen, welche den Luxus einſchränken. Noch mehr aber wird zur Beobachtung der Geſetze auf Seiten der Unterthanen beytragen, wenn der Regent und die obrigkeitlichen Perſonen ſelbſt ſie nie übertreten; denn das Beyſpiel wirkt hier mehr als alle Strafdrohungen. Siebentens: Der Geſetzgeber muß auch bey neuen Geſetzen, die er einführen will, gar ſehr auf die Umſtände des Orts und der Zeit Rückſicht nehmen. Ein Geſetz, das die Bürger zu einer andern Zeit mit dem größten Beyfalle aufgenommen haben würden, das werden ſie vielleicht unter den dermaligen Umſtänden verabſcheuen. Achtens: Die Entſcheidung der Proceſſe muß ſo viel wie möglich beſchleunigt, und die Koſten, welche die ſtreitenden Parteyen anzuwenden haben, müſſen ſo viel wie möglich verringert werden. Denn wird es zu theuer gemacht, das Recht zu erhalten, ſo ſind die armen Bürger den Bedrückungen der reichern ausgeſetzt.

Eben dieſelbe Vorſicht, welche die Geſetzgebung bedarf, iſt auch bey Verfügung der Strafen anzurathen. Iſt der Regent in Anſehung dieſer zu gelinde, ſo verlieren die Geſetze ſehr bald bey dem großen Haufen ihre Kraft; iſt er zu ſtrenge, ſo zieht er ſich leicht

den Vorwurf der Grauſamkeit und Haß bey den Unterthanen zu. Es muß alſo das genaueſte Verhältniß zwiſchen Verbrechen und Strafe ſtatt finden. Kann die Strafe nicht verfügt werden, ohne große Unruhen im Volke zu verurſachen, ſo iſt es rathſamer, ſie ganz zu erlaſſen, oder ſehr zu mildern, damit es ſcheint, als ob der Regent Gnade ſtatt der Strenge habe beweiſen wollen. Bisweilen kann es ſogar der politiſchen Klugheit gemäß ſeyn, gewiſſe Statsverbrechen gar nicht zu enthüllen, weil ſonſt der Regent ſeine Schwäche verriethe, und der Stat der Gefahr ausgeſetzt würde. Auch müſſen die Strafen genau durch die Geſetze beſtimmt ſeyn, und es muß hierin ſo wenig als möglich der Willkühr der untergeordneten Obrigkeiten überlaſſen werden. Dieſe werden auch dadurch vor dem Unwillen des Volks verwahrt, weil es nunmehro notoriſch iſt, daß ſie nach dem Geſetze verfahren. Es kann ferner heilſam ſeyn, die Strafen ſtrenger anzudrohen, als ſie wirklich auszuüben; hier hat der Regent Gelegenheit, die Strafe zu mildern, und damit den Unterthanen Beweiſe ſeiner Gnade zu geben. Auf der anderen Seite aber darf die Milde in der Anwendung der Strafe auch nicht zu weit gehen, weil ſonſt leicht die Unterthanen gleichgültig dagegen werden, und die Geſetze ungeſcheuter übertreten. Wenn eine größere Anzahl von Unterthanen etwas verbrochen hat, ſo muß der Regent nur die Rädelsführer beſtrafen, und den übrigen verzeihen; ſonſt ſcheint die Strafe mehr eine Niederlage des Stats, als eine wohlthätige und ſichernde Arzney für denſelben zu ſeyn. Ueberhaupt aber muß der Regent, wenn er ſtraft, mehr das Anſehn haben, die Verbrechen, als die Menſchen, welche ſie begehen, ſtrafen zu wollen. Er muß alſo Alles vermeiden, wodurch er ſcheinen könte, aus

lei-

Leidenſchaft, und nicht bloß aus Liebe zur Gerechtigkeit geſtraft zu haben. Bey der Ausrottung eingewurzelter und verjährter Uebel im State muß nicht mit zu raſchem Ungeſtüme verfahren werden; ſondern nach und nach, ſo daß das Uebel erſt eingeſchränkt, immer mehr vermindert, und endlich ganz ausgerottet wird. So nothwendig es endlich iſt, Verbrechen zu beſtrafen, ſo nothwendig iſt es auch für das Intereſſe des Stats, edle und verdienſtliche Thaten durch Belohnungen zu ehren. Aber auch in der Ertheilung der Belohnungen, der Ehrentitel u. w. muß der Regent ſehr vorſichtig ſeyn, damit nicht Unwürdige ſie erhalten, oder ſie durch eine zu reichliche und häufige Ausſpendung derſelben in dem Urtheile des verſtändigen Publicum's ihren Werth verlieren. Einen beſondern umſtändlichen Abſchnitt hat B. auch dem *Hofleben* gewidmet, der manche gute Rathſchläge für *Höflinge* enthält.

Außer Budde fand der philoſophiſche Eklekticismus auch einen Beförderer an Nicolaus Hieronymus Gundling, einem ſehr talent und kentnißvollen Manne, der ſich nur in zu viele Fächer der Literatur warf, um in der Philoſophie etwas Vorzügliches leiſten zu können. Er wurde gebohren im J. 1671 zu Kirchen Sittenbach bey Nürnberg, wo ſein Vater Wolfgang Gundling anfangs Prediger war, der aber in der Folge nach Nürnberg ſelbſt verſetzt wurde. Er ſtudirte zu Altorf, Jena und Leipzig Theologie, und kehrte darauf nach Nürnberg zurück, um ſich dem geiſtlichen Stande zu widmen. Indeſſen führte er im J. 1681 einige junge Leute als Hofmeiſter nach Halle, und ward hier mit Chriſtian Thomaſius bekant, der ihn zum Studium der

Juris-

Jurisprudenz aufmunterte. Zwey Jahre darauf bekam er die juriſtiſche Doctorwürde, fieng an Vorleſungen zu halten, und ward 1703 zum Profeſſor der Philoſophie zu Halle ernannt. Nach dem Tode des Chriſtoph Cellarius bekam er die Profeſſion der Dichtkunſt und Beredtſamkeit daſelbſt, und bald darauf auch des Natur- und Völkerrechts. Er ſtarb an der Schwindſucht als Königl. Preußiſcher Geheimer- und Conſiſtorialrath zu Halle im J. 1729.

Mit ſeinem Lehrer und Gönner Thomaſius hatte Gundling ſehr viel Aehnliches. Er beſaß Witz und Laune, auch großen Hang zur Satire, und ungleich mehr gelehrte Kentniſſe, als jener; daher ſein akademiſcher Beyfall ſehr groß war. Ungeachtet ſeines nicht ſehr langen Lebens hat er dennoch viel geſchrieben; es ſind aber auch nach ſeinem Tode manche Aufſätze und Bemerkungen in der Sammlung der Gundlingiana gedruckt worden, die ſchwerlich von ihm für das Publicum beſtimt waren. Mehrere ſeiner Abhandlungen betreffen Materien aus der Geſchichte der Philoſophie. Er äußerte hier eine beſondere Neigung, bey mehrern Philoſophen des Alterthums den Atheismus zu wittern, und beſchuldigte unter andern den Plato deſſelben. Hierüber gerieth er in einen Streit mit J. Zimmermann *), welcher den Plato ſehr gründlich gegen dieſe Beſchuldigung vertheidigte.

Es

*) Die Gundlingiana kamen nach dem Tode Gundling's heraus, LXV Stücke; Halle 1715. 8. Hier findet ſich die Abhandlung: de Atheismo Platonis St. 43. 44. Dagegen erſchienen *J. Zimmermann* de Atheismo Platonis in: *Schellhorn* Amoenitatt. literar. T. IX. p. 827. Ebendeſſ. Vindiciae diſſertationis de Atheismo Platonis

Es iſt merkwürdig, daß Gundling in ſeinen philoſophiſchen Lehrbüchern, ob er gleich Wolf's Collega war, doch deſſen Philoſophie nicht benutzte. Vermuthlich lagen die Gründe hiervon in dem perſönlichen Verhältniſſe, in welchem er ſich mit Wolf befand, und in den heftigen Streitigkeiten, welche damals in Halle durch die Wolfiſche Philoſophie veranlaßt wurde, und in welche er ſich vielleicht auf keine Weiſe miſchen wollte. Den Charakter ſeiner eigenen Philoſophie ſchildert er ſelbſt mit folgenden Worten: In plurimis ab aliis diſſenſi, multa improbavi, varia in meliorem ordinem redegi, nova addidi, non demonſtrata demonſtravi, aliud plane ſyſtema confeci, et tamen, quod ſinceri hominis eſt, non diſſimulavi, quibus luminibus profecerim, in quo aliis conſentiam, in quibus diſſentiam. In Anſehung der theoretiſchen Philoſophie war er einer der erſten, welche den Lockianismus in Deutſchland verbreiteten. Er leitete alle Erkentniß ohne Ausnahme aus der Erfahrung her *), und zog aus dieſem Vorderſatze die richtige Folgerung, daß es für den Menſchen keine andere wahre Realerkentniß, als die ſinnliche, gebe. Das Merkmal des Wahren

tonis, contra *Gundlingium*, ebendaſ. T. XI. p. 369. XIII. p. 48.

*) *N. H. Gundlingii* Via ad veritatem et ſpeciatim quidem ad Logicam; Halae 1713. 8. und in mehreren Ausgaben. Die hier von dem Verfaſſer vorgebrachten Paradoxieen wurden ausgehoben und getadelt in einer Broſchüre: Salebrae in Via ad veritatem, quam *N. H. Gundling* auditoribus ſuis oſtendere conatus eſt, inventae ac detectae a virtutis et veritatis amante, die anonymiſch und ohne Anzeige des Druckorts 1713. 4. herauskam. Für den Urheber derſelben wurde Heumann gehalten, der ſich aber gegen dieſen Verdacht völlig rechtfertigte. Gundling beantwortete ſie in einem ſehr bittern und höhniſchen Tone.

Wahren iſt nach ihm die Klarheit oder Evidenz der Erkentniß. Er unterſchied daſſelbe noch vom Princi- pe des Wahren. Dieſes Princip hielt er ebenfalls für nicht angebohren als Grundſatz; daſſelbe werde uns erſt durch Unterricht und Erfahrung bekannt; hierin hatte er ganz Recht, ſofern er zugleich die Fähigkeit nach jenem Principe zu urtheilen, für ſubjectiv erklär- te. Sonderbar war, daß er den Satz des Wider- ſpruchs nicht als den höchſten Grundſatz der formellen Wahrheit gelten laſſen wollte, ſondern ihn noch einem höhern unterordnete, welchen er folgendermaßen aus- drückte: Alles was mit unſern Sinnen, Ideen, und gebildeten Definitionen übereinſtimt, iſt wahr. Es blieb hier die Frage übrig: Woran denn die Wahr- heit der urſprünglichen ſinnlichen Vorſtellungen, der Begriffe und der gebildeten Definitionen zu erkennen ſey? Vermuthlich dachte Gundling unter jenem von ihm angenommenen Grundſatze nichts Anders, als den gewöhnlich ſogenannten logiſchen Grundſatz der Einſtimmung, welchen er noch über den Satz des Wi- derſpruchs ſetzte. Nur ſein Ausdruck der Formel deſ- ſelben war fehlerhaft. Dies hatte indeſſen ſeinen Grund auch darin, daß er alle unſere Erkentniß auf particu- lare Erfahrung gründete, ſelbſt die Erkentnißprincipien nicht für angebohren hielt, und ſogar behauptete, daß oft Worterklärungen die Stelle der Principien erſetzen könten. Da er die ſinnliche Erkentniß allein für eigent- liche Erkentniß des Menſchen hielt, ſo leugnete er auch, daß die Weſen der Dinge erkennbar ſeyen; es laſſe ſich alſo weder die weſentliche Natur der Körperwelt, noch der Geiſterwelt, beſtimmen. Die Phyſik hat übri- gens Gundling nicht beſonders abgehandelt.

Auch in der Via ad veritatem moralem wich er häufig von ſeinen Zeitgenoſſen ab. Die Glückſeligkeit

erklärte er mit dem Epikur für die Indolenz oder die Befreyung von allem Schmerze. Was uns von dieſem Zuſtande entfernt, iſt ein Uebel. Doch unterſchied er ſich darin weſentlich vom Epikur, daß ihm die Gottheit allein das höchſte Gut iſt. Daher rechnete er auch die natürliche Theologie mit zur Ethik, und beſtritt in derſelben ſowohl den Atheismus, als die Leugner der Unſterblichkeit der Seele. Unter den gangbaren Beweiſen für das Daſeyn Gottes verwarf er denjenigen als unbrauchbar, der aus dem gemeinen Glauben aller Völker entlehnt wird. Im Uebrigen neigte er ſich in mehrern Hauptpuncten zu der Leibniziſchen Vorſtellungsart hin. So leitete er auch den Urſprung des moraliſch Böſen aus der Endlichkeit der freyen vernünftigen Weſen ab. Er nahm ferner an, daß Gott unter den möglichen Welten die beſte gewählt habe; daß unter allen Dingen die möglich größte Harmonie ſey; daß die Gebote Gottes nicht durch bloße Willkühr beſtimt wären; ſondern weil Gott immer das Beſte erkenne, ſo könne er auch nichts Anders wollen, als was ſeiner Erkentniß des Beſten gemäß ſey, und der Grund des göttlichen Willens ſey alſo immer die vollkommenſte göttliche Erkentniß. Sofern ſich das Gebot Gottes auf die Menſchen bezieht, iſt es der Natur derſelben durchaus angemeſſen, und deßwegen unveränderlich. Von dem Willen des Menſchen ſonderte Gundling die Freyheit ab, und ſetzte für jenem eine eigene Kraft der menſchlichen Seele voraus. Der Wille gehorcht nicht nothwendig der Vernunft, und aus dieſem Grunde meynte auch Gundling, daß zur wahren Beſſerung des Menſchen kein anderes Mittel ſey, als die Gnade Gottes. Die anſtändigen Handlungen (actiones decori) hielt er nicht, wie Thomaſius, für eine beſondre Claſſe, ſondern rechnete ſie theils zu

den

den Handlungen aus Pflicht, theils zu denen aus Klugheit *).

Unter allen philoſophiſchen Diſciplinen hat das Naturrecht durch die Bearbeitung Gundling's in der Via ad veritatem jurisprudentiae naturalis am meiſten gewonnen. Er ſchränkte daſſelbe bloß auf äußere Zwangsrechte ein, und trennte es dadurch ſchärfer von der Moral; daher erſt mit ihm die Epoche anhebt, wo das Naturrecht ſeinen beſtimten Inhalt und ſeine feſten Grenzen erhielt. Alles in der Natur iſt an Geſetze gebunden, und folglich muß es auch der Menſch ſeyn; nur daß dieſer das ihm vorgeſchriebene Geſetz durch ſeine Vernunſt erkennt, und den Naturtrieb, welcher das Geſetz in der thieriſchen Welt iſt, durch eben dieſelbe einſchränkt. Der Urheber dieſes Geſetzes, der dem Menſchen daſſelbe durch die Vernunſt geoffenbart hat, iſt Gott. Es kann freylich zu dem Vernunſtgeſetze noch eine beſondere göttliche Offenbarung, ſo wie eine poſitive Geſetzgebung hinzukommen; wenn aber jene und dieſe mit der Vernunſt zuſammenſtimmen, ſo iſt die letzte als die erſte und vornehmſte Erkentnißquelle zu betrachten. Der Offenbarung wird dadurch nichts von ihrer Würde entzogen. Es wäre lächerlich, ſagt Gundling, zu behaupten, daß wir den Satz: Zwey mal Zwey ſind Vier, worin Vernunſt und Offenbarung übereinſtimmen, nicht zunächſt aus jener, ſondern aus dieſer lernen müßten.

Das Geſetz der Vernunſt für den Menſchen kann eingetheilt werden in ein abſolutes und hypothetiſches

*) N. H. Gundlingii, Via ad veritatem moralem; Halae 1715. 8. öfter.

ſches. Jenes umfaßt die vollendete Moralität und dadurch auch die Legalität; es war der Gegenſtand der Ethik. Dieſes umfaßt bloß die äußere Legalität, und iſt der Gegenſtand des Naturrechts. Zur Unterſcheidung des Naturrechts und der Moral ſtellt Gundling beſtimt den Satz auf: Es iſt keine Moralität möglich ohne Legalität, aber wohl Legalität ohne Moralität. Das hypothetiſche Geſetz iſt lediglich auf die äußere Glückſeligkeit und Ruhe gerichtet, die durch die Leidenſchaften der Menſchen am erſten geſtört wird, und doch am erſten geſichert werden muß. Der Menſch muß mit Menſchen leben; dies iſt aber nicht möglich, wenn er nicht einem Jeden die äußere Freyheit läßt, die ihm von Natur zukomt. Gundling wirft hier die Frage auf: ob das praktiſche Geſetz, welches ſowohl die Moral als das Naturrecht begründet, ein eigentliches oder uneigentliches Geſetz *ſey*? Unter einem eigentlichen Geſetze verſteht er ein ſolches, deſſen Uebertretung mit einer äußeren gegenwärtigen oder künftigen Strafe verbunden iſt. Ein uneigentliches Geſetz iſt bloß eine moraliſche Vorſchrift, deren Uebertretung bloß eine natürliche Strafe zur Folge hat. Er entſcheidet, daß jenes Geſetz nur als eine moraliſche Vorſchrift betrachtet werden könne, ſo fern Gott nur wolle, daß der Menſch es erkenne; allein Gott fodere auch, daß der Menſch es ausübe, und deßwegen müſſe es als ein eigentliches Geſetz angenommen werden. Da nun Niemand die Herrſchaft Gottes über die Menſchen leugnet, ſo verbindet ſich mit der Furcht vor der natürlichen Strafe auch die Furcht vor dem göttlichen Zorne, und ſo entſteht für den Menſchen nicht bloß eine innere Verbindlichkeit zur Befolgung des Geſetzes, ſondern auch eine äußere.

Das Recht iſt die durch das Geſetz autoriſirte Freyheit, die Jeder erzwingen kann, wenn ſie von einem andern behindert wird. Gundling verwirft geradezu den damals und noch lange nach ihm behaupteten Unterſchied zwiſchen vollkomnen und unvollkomnen Rechten, weil ein unvollkomnes Recht, das ſich nicht erzwingen laſſe, ein ſich widerſprechender Begriff ſey. Eben ſo nimt er auch den Unterſchied zwiſchen innnern und äußern Rechten nicht an; denn innere Rechte können deßwegen nicht exiſtiren, weil die innere Freyheit des Menſchen nicht ſo groß iſt, wie die äußere.

Das Princip des Naturrechts überhaupt drückte Gundling in folgender Formel aus: Suche und erhalte vor Allem den äußern Frieden, damit du nicht zum geſellſchaftlichen Leben mit Andern, und zur Erwerbung der Tugend unfähig werdeſt. Aus dieſem Grundſatze fließen zwey andere: Beleidige und ſtöre Niemanden; und: Laß einem Jeden das Seinige. Mit Hobbes ſtimte Gundling inſofern überein, daß er, wie jener, den äußern Frieden zu einer nothwendigen Bedingung eines rechtlichen Zuſtandes untrr den Menſchen überhaupt machte; auch darin, daß der äußere Friede leichter und gewiſſer durch Verträge und die Statsgewalt erhalten werde; indem der Naturſtand allemal durch die Verderbtheit der Menſchen ein Stand der Anarchie ſey. Allein er leugnete, was Hobbes behauptet haben ſollte, daß vor geſchloſſenen Verträgen Niemand zur Haltung des Friedens verpflichtet ſey; und daß die Verträge bloß vermöge einer inneren Verbindlichkeit und des eigenen Nutzens wegen gehalten werden müßten. Inzwiſchen

den erſtern Satz behauptete Hobbes eigentlich nicht; denn die Verbindlichkeit zur Haltung des Friedens nahm er allerdings an; er bezweifelte nur die Beobachtung derſelben im Naturſtande wegen des Ungeſtüm's der menſchlichen Leidenſchaften, die, da jede Vorſtellung eines ſcheinbaren Gutes rohe Menſchen afficire und ihre Begierden reize, ſehr bald mit einander in Colliſion geriethen, ſo daß die Erhaltung des Friedens unter den Menſchen unmöglich ſey. Der Unterſchied zwiſchen der Vorſtellungsart Gundling's und des Hobbes liegt alſo eigentlich nur darin, daß jener eine innere und äußere Verbindlichkeit, dieſer bloß eine äußere lediglich auf den Nutzen des Individuum's ſich beziehende Verbindlichkeit behauptete.

Derjenige, deſſen Rechte beleidigt werden, kann im Naturſtande zur Erhaltung derſelben Zwang anwenden, ſelbſt bis zur Tödtung des Beleidigten. In ſtatu naturali quaerenda eſt pax ac damni reparatio etiam cum internecione alterius propria manuum ope. Im State muß freylich der Beleidigte ſeine Zuflucht zur Obrigkeit nehmen, damit dieſe ſeine Rechte ſchütze; wo aber die Obrigkeit nicht helfen kann oder will, gilt die obige Regel auch im State, und hierauf gründet ſich das ſogenannte moderamen inculpatae tutelae. Gundling gab dieſem letztern eine ſehr weite Ausdehnung. Es komt hier gar nicht darauf an, ob die Waffen des Angreifenden oder Angegriffenen gleich oder ungleich ſind; ob der letztere entfliehen könne; ob das Glied, deſſen Verwundung zu fürchten iſt, nöthig oder unnöthig ſey; was der Angreifende eigentlich für eine Abſicht hege; ob er vorſätzlich handle, oder aus Irrthume; ob nüchtern oder betrunken; ob bey geſundem Verſtande, oder im Zuſtande des Wahnſinns; ob er bloß

bloß verwunden oder tödten will; ob er den Angegriffenen bloß in der Vertheidigung ſeines Lebens hindere, oder ſelbſt ihn tödten will; genug, der Angegriffene hat gar keine Verbindlichkeit, ſein Leben und ſeine Geſundheit irgend einer Gefahr auszuſetzen, und kann ſich daher unbedingt der obigen Rechtsregel gemäß benehmen. Wenn er in einem ſolchen Falle den Angreifer ermordet, ſo iſt das gar nicht für Verbrechen, oder auch nur für widerrechtlich zu achten. Selbſt wenn der Angreifer ein Fürſt oder ein Vater wäre, meynt Gundling, könne von dem ſtrengen Rechte nichts nachgelaſſen werden, um ſo weniger, da jene verbindlich ſeyen, ihre Unterthanen oder Kinder zu ſchützen, und ſie nicht zu beleidigen. Dieſelbe Rechtsregel gilt unter andern für eine Jungfrau gegen den Nothzüchtiger; für Jemanden, der Ohrfeigen bekomt; ſobald zu fürchten iſt, daß der Beleidiger ſich noch mehr gegen die Geſundheit des Angegriffenen erlauben möge. Was Jemand für ſich ſelbſt thun darf, um Gewaltthätigkeiten Anderer abzuwehren, das darf er auch für Andere thun, z. B. für ſeine Gattinn, Kinder, Verwandten u. w. Die obige Rechtsregel leidet hingegen keine Anwendung, ſobald der Angegriffene, oder der einen Angriff zu fürchten hat, Schutz von der Obrigkeit zu erhalten vermag, oder ſicher und leicht entfliehen kann, oder wenn der Angreifer, ſey es nun aus Reue oder Furcht, den Angriff unterläßt, und ſelbſt flieht. Das unbedingte Vertheidigungsrecht, wenn die Obrigkeit nicht ſchützen kann, findet auch ſtatt in Beziehung auf Sachen. Der Unterſchied zwiſchen entbehrlichen und unentbehrlichen Sachen hat hierauf keinen Einfluß. Es iſt genug, daß es ein Recht giebt, ſein Eigenthum zu ſchützen. Ein nächtlicher Dieb wird daher mit Recht getödtet, er mag

bewaffnet oder unbewaffnet einbrechen, er mag größere oder geringere Beeinträchtigungen bezwecken. Proportionem inter rem et vitam alterius non niſi homines ſcrupuloſiſſimi et ſimul ignariſſimi urgent. Bey einem Diebe, der am Tage ſtiehlt, kann es gelindere Mittel geben, ſein Unternehmen zu verhindern. Man ſieht hieraus, wie ſehr Gundling den Begriff eines äußern Zwangsrechts feſthielt.

In der Lehre vom Grunde der Verbindlichkeit der Verträge war Gundling mit Hobbes einſtimmig. Wer einen Vertrag ſchließt, und in eben daſſelbe mit dem Andern einwilligt, der erklärt das durch, daß das, was er bewilligt, gehalten werden ſolle; denn ſonſt würde er ſowohl den Andern betriegen, als auch ſich ſelbſt widerſprechen, und wie ein Thor handeln. Der Betrug aber iſt mit dem äußern Frieden ſchlechthin unverträglich. Wer daher einen Vertrag bricht, der will nicht mit dem Andern friedlich leben, ſondern will Zwietracht und Krieg. Dies iſt aber widerrechtlich. Der Grund der Verbindlichkeit der Verträge liegt alſo in der Nothwendigkeit der Erhaltung des Friedens, welche das Rechtsgeſetz mit ſich bringt. Alle übrige Gründe, welche dafür angegeben zu werden pflegen, gehören in die Ethik oder Politik.

Alles beſondre Eigenthum gründet Gundling auf ein Factum. Dieſes Factum iſt die urſprüngliche Occupation, die den Menſchen nothwendig wird, weil ſie manche Sachen gar nicht würden gebrauchen können, falls der Gebrauch nicht ausſchließend wäre. Wer occupirt, verräth ſeinen Willen, eine Sache in Beſitz zu nehmen und zu behalten. Der eigentliche Grund des beſondern Eigenthums

thums liegt alſo in dem Willen, daß eine Sache mein ſeyn ſolle, und eine körperliche Occupation iſt daher, wie Gundling ausdrücklich behauptet, nicht immer nöthig, wiewohl zur Sicherheit des Eigenthums gegen die Anmaaßung Anderer die Occupation überhaupt eines äußern verſtändlichen Zeichens bedarf, das aber nicht in einer körperlichen Beſitznehmung zu beſtehen braucht, ſondern auch eine Erklärung durch Worte, Mienen u. dgl. ſeyn kann. In rebus nullius corporalis prehenſio neceſſaria non videtur. Poſſunt videntes et animum habendi clare ſignificantes domini fieri. — Unde, ſagt Gundling bald hernach, non puto, Anglos ſat rationis habuiſſe, quando ab Hiſpanis quaeſiverunt: quo jure acceperint in Americano orbe tam ingentia terrarum ſpatia? an quia caſulas poſuerint, aut ſignum ibidem collocaverint? Sufficit, fuiſſe eas partes tunc occupatas, nec dimiſſas.

Auch das Statsrecht Gundling's hat manches Eigenthümliche. Da er die rechtliche Möglichkeit der Sclaverey zuließ, weil Jeder ſich ſeiner äußeren Freyheit begeben kann, wenn er will; ſo behauptete er auch die rechtliche Möglichkeit einer unbedingten Despotie, und nicht bloß in dem Falle, daß ein Volk freywillig ſich der unbedingten Herrſchaft unterwirft, ſondern auch wenn es dazu gezwungen wird. Wenn alſo der Despot ſein Recht auf die Unterthanen unverletzt bewahrt, ſo behalten die Unterthanen nur auf die Art Rechte, wie die römiſchen Sclaven ihre peculia behielten. So hat in mehrern orientaliſchen Reichen der Despot ein Recht ſowohl auf das unbewegliche als auf das bewegliche Vermögen ſeiner Unterthanen. Geſetzt der Eroberer hat den Unterthanen das Eigenthum

thum und die perſönliche Freyheit übrig gelaſſen, ſo behält er dennoch das Recht, als unbedingter Deſpot mit dem Eigenthume und der Freyheit zu ſchalten, wie er will. Von Grauſamkeit oder Tyranney kann hier in juridiſchem Betrachte gar nicht die Rede ſeyn. Nur über Leben und Tod der Unterthanen kann dem Deſpoten kein unbedingtes Recht zukommen.

Für den Zweck des Stats erklärte Gundling die Sicherheit und Möglichkeit der Befriedigung der menſchlichen Bedürfniſſe (ſecuritatem et ſufficientiam). Jene ſuchen die Menſchen zuerſt durch einen Stat zu bewirken, dieſe hernach. Auf der Sicherheit als Zwecke des Stats ſtützt ſich das Recht des Regenten, Todesſtrafen über die Unterthanen für Verbrechen, wodurch jene gröblich verletzt oder aufgehoben wird, zu verhängen. Qui omnia capitalia judicia reſpuunt, partim umbraticam vitam ſectantur, partim *intempeſtive* mites ſunt et artes regnandi ignorant.

Das letzte Capitel des Gundlingſchen Statsrechts handelt de morbis et morte civitatum. Das Leben und die Geſundheit eines Stats beruhen auf der Uebereinſtimmung der Kräfte und des Willens der Unterthanen zum Zwecke jenes. Wird dieſe Einſtimmung geſchwächt oder aufgehoben, oder geſchieht Etwas dem Zwecke des Stats entgegen, ſo entſteht eine Krankheit des Stats, oder es erfolgt der Tod deſſelben. Die Krankheiten des Stats haben ihren Grund in *einer* unzweckmäßigen Vereinigung oder Trennung und Vertheilung der Majeſtätsrechte, oder auch in dem Mangel der Kräfte. Deßwegen können alle unregelmäßige Verfaſſungen krankhafte genannt werden, obgleich nicht alle regelmäßigen geſund ſind. Die Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie ſind regelmäßige Verfaſſungen;

gen; wenn aber die Regenten bloß nach Kriegsruhme, oder nach Reichthum, oder nach Wohllüſten trachten, ſo neigen ſich die Staten zum Untergange. Durch den Tod wird entweder der Stat ganz zerſtört, oder nur in eine andere Form verwandelt. Da dies auch durch eine innere Faction im Volke geſchehen kann, ſo wirft Gundling die Frage auf: Ob das Volk jemals in einem regelmäßigen State ſich gegen den Regenten von Rechtswegen empören dürfe? Er antwortet, daß ſich im Allgemeinen die Frage leicht entſcheiden laſſe, wenn man den Streitpunct ſo beſtimme: Ob dem, der das Verderben ſeiner Unterthanen will, widerſtanden werden darf? Allein im Beſondern läßt ſich nicht ausmachen, inwiefern ein der Tyranney beſchuldigter Regent wirklich ein Tyrann ſey? Denn wer ſoll hierüber den Ausſpruch thun? Das Volk kann nicht Gericht halten; die Mehrheit der Stimmen kann bey einem Tumulte nichts entſcheiden; die Unterſcheidung der reellen und perſönlichen Majeſtät iſt eine Erfindung müſſiger Köpfe. Es wird alſo dem Fürſten oder den Optimaten nie an Gegengründen fehlen. Dieſe wenigen Proben aus Gundling's Naturrechte können ſchon hinreichen, um das ausgezeichnete Verdienſt desſelben um dieſe Wiſſenſchaft zu beurkunden *).

Faſt

*) *N. H. Gundlingii* Jus naturae et gentium, connexa ratione novaque methodo elaboratum et a praeſumtis opinionibus aliisque ineptiis vacuum; Halae 1714. 8. — Ebendeß. ausführlicher Diſcours über das Natur- und Völkerrecht; Frankf. und Leipzig 1734. 4. G. wollte auch ein Lehrbuch der Politik herausgeben, das aber nicht erſchienen iſt. Von ſeinen übrigen Schriften will ich hier nur noch bemerken: Hiſtoria philoſophiae moralis P. I. Halae 1706. 4. — Otia, Tomi III; Halae

Faſt zugleich mit Gundling bearbeitete das Naturrecht insbeſondre Adam Friedrich Glafey. Er gründete daſſelbe auf das Princip: Erhalte Dich ſelbſt, oder auf eine vernünftige Beurtheilung der Natur und des Zweckes des Menſchen, welche die Beſtimmungsgründe ſeiner Handlungen ſeyn müſſen. Er iſt indeſſen weniger merkwürdig durch das, was er zur Vervollkomnung der Wiſſenſchaft ſelbſt beygetragen hat, als durch ſeine Bemühungen um die Literargeſchichte derſelben *). Seine ſogenannte Geſchichte des Rechts der Vernunft iſt zwar nichts weniger als zweckmäßig angelegt und ausgeführt. Sie iſt ein bloßes Verzeichniß vornehmlich der neueren das Naturrecht betreffenden Schriften bis auf des Verfaſſers Epoche mit Auszügen aus denſelben und prüfenden Anmerkungen, die oft einſeitig und falſch ſind. Indeſſen iſt ſie doch als Materialienſamlung zu einer

lae 1706. 1707. 8. Sie enthalten allerley phyſikaliſche, moraliſche, hiſtoriſche, und politiſche Betrachtungen. Nach ſeinem Tode wurden ſeine akademiſchen Vorleſungen über ſeine Compendien herausgegeben unter dem Titel: Philoſophiſche Diſcourſe; drey Theile; Frankfurt und Leipzig, 1739. 1740. 4.

*) Adam Friedr. Glafey's Vernunft- und Völkerrecht, worinnen die Lehren dieſer Wiſſenſchaft auf demonſtrative Gründe geſetzt werden; Leipzig 1723. 4. — Ebendeß. vollſtändige Geſchichte des Rechts der Vernunft, worinnen die in dieſer Wiſſenſchaft an's Licht getretene Schriften nach ihrem Inhalte und wahrem Werthe beurtheilt, zugleich auch von den Verfaſſern derſelben die zum Verſtändniſſe ihrer Bücher dienliche Nachrichten angezeigt werden. Nebſt einer Bibliotheca juris naturae et gentium, in welcher zugleich die einzelnen Diſſertationen und andere kleinere Schriften nach den Materien in alphabetiſcher Ordnung dargelegt werden; Leipzig 1739. 4.

einer Geſchichte des Naturrechts nicht unbrauchbar, zumal für uns gegenwärtig, da ſich ſo viele zu ihrer Zeit berühmte Lehrbücher des Naturrechts, wie anderer philoſophiſcher Diſciplinen, ſo ganz verloren haben, daß man ſie auch in größeren Bibliotheken vergeblich ſucht. Hier kann Glaſey's Werk unſtreitig dienen, manche Lücke in der ſpeciellen Geſchichte des Naturrechts während der erſten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts auszufüllen.

Zu den merkwürdigen Eklektikern in der Periode, wo die Wolfiſche Philoſophie in Deutſchland herrſchte, gehörte auch Johann Georg Walch. Er war gebohren im J. 1693 zu Meinungen; ſeit 1723 Profeſſor der Theologie zu Jena; und ſtarb 1775 als Herzoglich Sächſiſcher Kirchenrath und Onolzbachiſcher Conſiſtorialrath. Er iſt am bekanteſten geworden durch ſein Philoſophiſches Lexicon, worin er inzwiſchen mehr als Gelehrter von großer Beleſenheit, wie als philoſophiſcher Selbſtdenker erſcheint. Sein eigenes philoſophiſches Syſtem hat er in ſeiner Einleitung in die Philoſophie dargelegt. In der Logik folgte er dem Chriſtian Thomaſius, Lange, Budde, und vornehmlich Ridiger, deſſen Werk de ſenſu veri et falſi er für das vollſtändigſte logiſche Werk erklärt. Dagegen vernachläſſigte er aus einem gewiſſen Parteyhaſſe, was Leibniz und Wolf zur Aufklärung der Theorie des Erkentnißvermögens geleiſtet hatten. Die Metaphyſik theilte er in die Lehre vom Dinge oder dem Wirklichen, von der Subſtanz, und von der edelſten Subſtanz. Sein vornehmſter Führer war auch hier Budde, ob er ſich gleich ſelbſt wider ſeinen Willen mehr der Leibniz Wolfiſchen Philoſophie näherte, z. B. in dem Beweiſe für das Daſeyn

ſeyn Gottes aus der Zufälligkeit der Welt, in der Lehre von der Freyheit, in der Theodicäe u. a. Puncten. Walch nahm auch eine geheime Philoſophie an. Er rechnet zwar nach ſeiner Erklärung derſelben ſolche Gegenſtände dahin, von denen wir nur eine Erkentniß der Möglichkeit haben; allein nicht alle mögliche Gegenſtände, deren Wirklichkeit unerweislich iſt, gehören darum nach ihm zur geheimen Philoſophie. Vielmehr Geheimniſſe im beſtimtern Sinne ſind ihm ſolche Gegenſtände und Begebenheiten, deren Exiſtenz von Gott im Reiche der Natur oder der Gnade geoffenbart iſt. Es giebt alſo philoſophiſche und theologiſche Geheimniſſe. Wir müſſen dabey bloß mit der Möglichkeit zufrieden ſeyn, daß die Dinge ſich ſo verhalten können, wie ſie vorgeſtellt werden, weil wir nicht im Stande ſind, in ihre wirkliche Beſchaffenheit einzudringen. So z. B. ſind die Werke des Satans und deſſen Verbindung mit den Menſchen, deren Wirklichkeit nach Walch durch die Geſchichte und Erfahrung beſtätigt wird, Geheimniſſe. Wir müſſen aus ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit ſchließen, ob wir gleich nicht einſehen, wie ſie nothwendig möglich ſind. Im Ganzen enthielt Walch's Lehrbuch der Philoſophie viele fehlerhafte Erklärungen und unerwieſene Behauptungen; was um deſto tadelhafter war, je mehr er ſelbſt an den Vorſtellungsarten anderer Philoſophen, namentlich an der Leibniz-Wolfiſchen Philoſophie auszuſetzen hatte, wiewohl ſein Tadel dieſer oft eben ſo ungegründet und falſch war, wie ſeine eigene Philoſophie.

August Friedrich Müller, Profeſſor des Ariſtoteliſchen Organon zu Leipzig, war ebenfalls ein Eklektiker. In ſeiner Einleitung in die philoſophi

phiſchen Wiſſenſchaften erklärte er die logiſche Wahrheit für eine Uebereinſtimmung der Gedanken mit den Empfindungen, und die metaphyſiſche für die Uebereinſtimmung der Empfindungen mit den empfundenen Objecten. Daß in den Objecten etwas ſey, welches den Empfindungen correſpondire, hielt er für einen evidenten Grundſatz, wobey er jedoch zugab, daß die Eigenſchaften, welche wir den Dingen nach den ſinnlichen Empfindungen von ihnen beylegen, dieſen unabhängig von den Empfindungen nicht nothwendig zukämen. Die Exiſtenz von Begriffen des Verſtandes a priori leugnete er, und leitete mit Locke alle allgemeine Vorſtellungen aus ſinnlichen ab. Zwiſchen Verſtand und Vernunft machte er einen ſonderbaren Unterſchied. Jener iſt ihm das Vermögen zu denken überhaupt; dieſe das Vermögen auf menſchliche Art zu denken. Ohne Sinne kann der Verſtand nichts denken; aber er iſt fähig, die Wahrnehmungen und Begriffe bis zu den einfachſten zu zergliedern, und vermag daher auch die einfachſten Eigenſchaften der Gegenſtände zu erkennen. In der Lehre von den Sätzen und Schlüſſen folgte er ganz Ridiger'n, nahm auch deſſen Terminologie an.

Die Metaphyſik theilte er ebenfalls, wie dieſer, in Ontologie und Theologie ein; doch wich er hier in manchen Stücken von ihm ab. Die Natur dachte er ſich als eine kettenweiſe an einander hangende Reihe von Urſachen und Wirkungen. Die Urſachen laſſen ſich in erſte und andere (ſecundare) eintheilen. Jene beſtehen aus der ſelbſtſtändigen und aus den geſchaffenen. Die ſelbſtſtändige kann ihrem Weſen nach gar nicht begriffen werden; denn Begreifen heißt Wiſſen, wie ein Ding durch ſeine Grundurſache exiſtirt. Von

den geſchaffenen wiſſen wir nichts weiter, als daß ſie durch die ſelbſtſtändige geſchaffen ſind; da uns aber die Wirkungsart dieſer unbekant iſt, ſo iſt uns auch das Weſen jener unerforſchlich. Wir kennen demnach wohl das Daſeyn, die Eigenſchaften, und die wirkenden Kräfte dieſer Dinge; aber eine Cauſal- oder Diſciplinalerklärung können wir nicht von ihnen geben; was überhaupt den Gegenſtänden der Metaphyſik eigenthümlich iſt. Der Satz vom zureichenden Grunde muß deßwegen auch aus der Metaphyſik verbannt werden, weil er nach Diſciplinalerklärungen fragt. Die erſten Grundurſachen oder Subſtanzen der Dinge ſind ihrem Weſen nach einfach; aber nicht, wie die Leibniziſchen Monaden, ohne alle Ausdehnung, ſondern phyſiſch einfach, ſofern ſie nicht aus heterogenen Theilen beſtehen. Raum und Zeit ſind ihm abſtracte Begriffe; doch hielt er auch die Exiſtenz eines poſitiven Raumes für nicht ganz unwahrſcheinlich, und war insbeſondre der Vorſtellungsart des Heinrich More nicht abgeneigt.

Das Daſeyn Gottes ſuchte er vornehmlich aus der Unmöglichkeit einer ewigen Reihe von Urſachen zu beweiſen. Selbſt der von Wolf beſonders ausgeführte Beweis aus der Zufälligkeit der Welt, meynte er, ſtütze ſich eben hierauf. In Anſehung der Eigenſchaften Gottes ſtatuirte er einen Unterſchied zwiſchen der Ewigkeit Gottes an ſich ſelbſt und der Ewigkeit *einer* geſchaffenen Welt; daher die Frage über das frühere oder ſpätere Schaffen der Welt durch die Gottheit gar nicht zuläſſig iſt. In der Lehre von der Freyheit ward er durch das Problem in Schwierigkeiten verwickelt, wie ſich die Allmacht und Allwiſſenheit Gottes zu jener verhalte?

halten? Er begegnete dieſen Schwierigkeiten ſo, daß die Freyheit aufgehoben wurde, und ſetzte demnach ſeine Behauptungen mit einander in Widerſtreit, indem er gleichwohl die Freyheit annahm. Das Weſen der Dinge wird durch den Willen Gottes beſtimt, weil Gott völlig frey handelt, wenn er die Dinge, die an ſich Undinge ſind, möglich macht. Durch dieſen Satz wird die Freyheit der endlichen erſchaffenen Weſen geradehin aufgehoben, ſoferne nicht gezeigt wird, was Müller zu zeigen unterließ, wie ſie mit der unbedingten Beſtimmung des Weſens der Dinge durch den göttlichen Willen ſich vereinigen laſſe. Noch mehr aber war der Freyheit ein anderer Satz Müller's entgegen, oder er widerſtritt ſich ſelbſt, daß die Menſchen als freye Weſen den Abſichten Gottes entgegen handeln könten, und dieſer daher die hieraus entſtehenden Folgen durch einen beſondern Einfluß zu ſeinem Zwecke führen müſſe.

Ich habe ſchon beyläufig einigemale des Ridiger erwähnt. Er verdient aber als Selbſtdenker und als Gegner Wolf's eine genauere Charakteriſtik. Andreas Ridiger wurde zu Rochlitz im Meißniſchen im J. 1673 von ſehr armen Eltern gebohren. Seine Dürftigkeit ward Urſache, daß er erſt im vierzehnten Jahre anfieng, unter der Anleitung eines Verwandten ſich den Studien zu widmen. Er begab ſich hernach auf das Gymnaſium zu Gera, und von dort auf die Univerſität zu Halle, wo er das Glück hatte, an Chriſtian Thomaſius einen Gönner zu gewinnen, der ihn zum Lehrer ſeiner Kinder wählte und für ſeinen Unterhalt ſorgte. Eine Krankheit nöthigte ihn, Halle zu verlaſſen, und nach Gera zurück zu gehn. In der Folge lebte er noch eine Zeitlang zu Jena, und

nährte ſich vom Privatunterrichte, wobey er ſich zugleich mit Theologie beſchäfftigte; da er aber kein hinlängliches Auskommen fand, mußte er auch ſich von Jena wieder entfernen. Im J. 1697 begab er ſich nach Leipzig, und weil damals in Sachſen eine allgemeine Abneigung gegen die Theologen herrſchte, die ſich zu Halle gebildet hatten, Ridiger alſo ſich nicht leicht Hoffnung machen konnte, zu einer Predigerſtelle in ſeinem Vaterlande befördert zu werden; ſo verließ er das theologiſche Studium, und trieb Jurisprudenz, gieng aber auch von dieſer, da ſie ihm misfiel, zum Studium der Medicin über.

Ein Lieblingsgegenſtand war für Ridiger immer die Philoſophie geweſen, und ſeine erſten Schriften betrafen auch philoſophiſche Materien: De vſu et abuſu terminorum. — De virtutibus intellectualibus integritati ſuae reſtitutis. — De eo, quod omnes ideae oriantur a ſenſione. — De novis ratiocinandi adminiculis. Im J. 1703 ward er Doctor der Medicin zu Halle. Ein Diebſtahl, durch den er den größten Theil ſeines ſauer erworbenen Vermögens verlor, und eine anhaltende Krankheit, mit welcher ſich der Mangel verband, verurſachten ihm ein ſehr mühſeliges Leben. Er hielt einige Jahre zu Leipzig, und wegen des Einfalls der Schweden in Sachſen zu Halle philoſophiſche Vorleſungen mit großem Beyfalle, wiewohl es ihm auch hier nicht an Neidern und Widerſachern fehlte. Im J. 1709 gab er ſein berühmtes Werk: De ſenſu veri et falſi, heraus, worin er die Logik nicht nur nach einer neuen Methode bearbeitet, ſondern auch mit vielen neuen praktiſch nützlichen Bemerkungen bereichert hat. Nachdem ſich die politiſchen Verhältniſſe in Sachſen verändert hatten, kehrte er

wieder

wieder nach Leipzig zurück, und theilte hier ſeine Muſſe zwiſchen philoſophiſchen Vorleſungen und mediciniſcher Praxis. Er hatte hier unter andern zwey Zuhörer, die ſo dankbar gegen ihn waren, daß ihm jeder derſelben zwey tauſend Thaler ſchenkte. Auch bekam er den Charakter eines Kuhrfürſtlichen Raths und Leibarztes. Wegen ſeiner Krankheit legte er gegen das Ende ſeines Lebens die Praxis ganz nieder, hörte auch auf, Vorleſungen zu halten, und ſuchte bloß noch als Schriftſteller der gelehrten Welt nützlich zu werden. Er ſtarb im J. 1731 *).

Ridiger vereinigte unſtreitig große Gelehrſamkeit mit großem Scharfſinne. Er erkante die Mängel der gangbaren Philoſophie, und legte es auf eine Verbeſſerung derſelben überhaupt an; obwohl er doch nicht zur Feſtigkeit der Ueberzeugung von der Wahrheit ſeines eigenen Syſtems gelangt zu ſeyn ſcheint, da er, wie die verſchiedenen Ausgaben ſeiner Schriften beweiſen, immer daran änderte. Das größte Verdienſt hat er ſich um die Logik, und namentlich um die Lehren vom Wahren und Wahrſcheinlichen erworben. Mit den größten Lobſprüchen erhob er die Analytik des Ariſtoteles, welche von ſeinen Zeitgenoſſen nur darum verkant werde, weil ſie dieſelbe nicht verſtänden. Inzwiſchen, behauptete er, daß Ariſtoteles ſehr wichtige Materien ausgelaſſen, oder nicht mit der erfoderlichen Gründlichkeit und Vollſtändigkeit abgehandelt habe, und dadurch ſey er bewogen worden, ſein eigenes Werk de ſenſu veri et falſi auszuarbeiten. In dieſem

*) S. Stolle's Hiſtorie der Gelahrtheit Th. III. Supplem. S. 754. Vgl. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 533.

dieſem rühmte er ſich alle Regeln aus apodiktiſchen Principien hergeleitet, und hauptſächlich den Unterſchied der mathematiſchen Schlußart von der philoſophiſchen, und der metaphyſiſchen von der diſciplinalen, aufgeklärt zu haben, aus deren Verwirrung eine große Menge von Irrthümern hervorgegangen ſey.

Das meiſte Eigenthümliche enthält, auch nach Ridiger's eigener Verſicherung, erſtlich die Lehre von der Definition und Eintheilung als dem Fundamente aller Demonſtration, wovon wiederum das wahre Fundament der Affirmation, Negation, des Allgemeinen und des Beſondern, abhängt. Ein anderer Hauptpunct, deſſen Behandlung R. als neu und ihm eigenthümlich auszeichnet, betrifft die Verſchiedenheit der Demonſtration, die er in eine anſchauliche (*ſenſualis*) intellectuale (*idealis*) und wörtliche (*verbalis*) ſondert. Die erſte iſt die mathematiſche Demonſtration. Sie wird dadurch charakteriſirt, daß ſie verſchiedene ſinnliche Merkmale lehrt, die der weniger Aufmerkſame leicht überſieht, aus deren Verbindung aber doch eine merkwürdige Wahrheit hervorgeht. R. erläutert dieſe Erklärung durch das Beyſpiel vom Pythagoriſchen Lehrſatze. Die mathematiſche Schlußart wird bewirkt durch das Zählen gleicher Momente; denn das Zählen iſt nichts Anders, als ein Modus, gleiche Momente unmittelbar zu empfinden, und eben daſſelbe iſt die mathematiſche Schlußart. Hieraus erhellt auch, worin ſich die mathematiſche Schlußart von der intellectualen ſyllogiſtiſchen unterſcheide. Bey der letzteren wird aus einem Satze ein anderer hergeleitet; bey jener hingegen wird aus vielen Ein Satz bewieſen, denn die mehrern einzelnen ſinnlichen Merkmale beweiſen die Concluſion. Ferner in jener wird argu-

mentirt

mentirt durch *Aſſumtion* oder *Transſumtion* einer Idee; bey dieſer wird keine neue Idee aſſumirt; ſondern die Concluſion entſpringt aus der Vereinigung mehrer anſchaulicher Merkmale durch *Zählen*, nicht durch *Subſumiren*. Daher iſt auch die mathematiſche Schlußart nicht an die Regeln des Syllogismus gebunden; dieſer erfodert eine beſtimte Zahl der termini, jene nicht. *Ridiger* folgerte hieraus, daß mathematiſche Gegenſtände nicht durch eine intellectuale Schlußart erkant werden könten, und umgekehrt nicht metaphyſiſche und moraliſche Materien durch eine mathematiſche. Er beſtimt bey dieſer Gelegenheit den Unterſchied zwiſchen Mathematik und Philoſophie überhaupt. Jene entlehnt ihre Principien von der Möglichkeit; ihre ganze Schlußart iſt auf dieſe gerichtet, beginnt von dieſer, und endigt in dieſe. Fängt z. B. die Mathematik vom Puncte, der Linie, der Fläche, von unendlich kleinen Theilen an, ſo fängt ſie ohne Zweifel von Dingen an, die bloß möglich, und zwar bloß für die göttliche Allmacht möglich ſind; denn da für dieſe auch non entia möglich ſind, ſo kann Niemand wiſſen, ob nicht auch jenen eine Möglichkeit zukomt. So fern aber die Mathematik ſich in Probleme endigt, iſt es wiederum keinem Zweifel unterworfen, daß ſie mit der Entdeckung von Möglichkeiten endigt. Denn die Natur der Probleme liegt eben darin, daß ſie die Möglichkeit von Etwas anzeigen. Es iſt der Mathematik eigen, aus non entibus Vortheil, und noch dazu nicht geringen Vortheil zu ziehen, woraus ſich ergiebt, daß ſie ihre Principien von der bloßen Möglichkeit hernimt. Der Grund aber davon, daß ſie ſich in Möglichkeiten endigt, iſt dieſer, weil, um das Mathematiſch-Mögliche wirklich zu machen, oft nichts weiter erfoderlich iſt, als der Wille des Deducirenden;

renden; anſtatt daß das Philoſophiſch Mögliche oft auf göttlicher Kraft, oft auf der Gunſt und dem Willen anderer Menſchen beruht, wenn es zur Wirklichkeit gelangen ſoll.

Mit der Philoſophie verhält es ſich hierin ganz anders Dieſe geht nicht von der bloßen Möglichkeit aus, ſondern von der Empfindung und Realität (a ſenſione et realitate), und hütet ſich ſorgfältig davor, daß ſie nicht auf Definitionen oder andere Principien ſich ſtütze, denen eine bloße Möglichkeit zukomt, ſofern aus dieſen niemals Realitäten geſchloſſen werden können. Bey philoſophiſchen Problemen iſt die Beſtimmung der Möglichkeit und die Demonſtration, worauf bey den mathematiſchen allein geſehen wird, ſelten von einigem Belange; denn *die* Gegenſtände der moraliſchen Probleme werden *faſt alle* durch die Gunſt, oft auch durch den Unwillen der Menſchen, oft durch Geld (favore, ſaepe indignatione hominum ac pecunia) verwirklicht; die Gegenſtände der phyſiſchen aber durch die Kräfte der Natur; und daß die Gegenſtände jener Probleme ſo verwirklicht worden, bedarf nicht einer künſtlichen Demonſtration, indem es ſchon durch gemeine Erkentniß eingeſehen wird. Das Geſchäfft der Philoſophen iſt vorzüglich dieſes, daß ſie die Art, wie ein möglicher Gegenſtand wirklich werden könne, aus Gründen der Wahrſcheinlichkeit darthun; z. B. wie die Gunſt der Menſchen, Geld, Naturkräfte, bewirkt werden können; anſtatt daß die Mathematiker für die Wirklichkeit des bloß Möglichen nicht ſorgen, weil es in den meiſten Fällen eine vergebliche Unterſuchung iſt, wie wir eine Zahl, Linie, Winkel, Cirkel, oder ähnliche Figur erlangen können. Wenn zuweilen in der angewandten Mathematik

die Frage iſt, wie eine gewiſſe Zahl oder Größe zu erlangen ſey, ſo beſtimmen die Mathematiker nur den Begriff dieſer Zahl oder Größe, und überlaſſen die Sorge für die Verwirklichung derſelben dem Philoſophen. Ridiger gab auch noch andere Verſchiedenheiten zwiſchen Mathematik und Philoſophie an in Anſehung der Axiome, Definitionen, der Eintheilung, die ſich hier nicht weiter erörtern laſſen.

Die wörtliche Schlußart (ratiocinatio verbalis) iſt den beyden erſten inſofern entgegengeſetzt, daß bey dieſen neue Wahrheiten aus einem realen Zuſammenhange entſpringen; bey jener aber nicht. Die wörtliche Schlußart findet alsdenn ſtatt, wenn die Gegenſtände durch Worte bezeichnet werden, dieſe nach grammatiſchen Regeln zuſammenhangen, und aus dieſem Zuſammenhange ein Schluß hergeleitet wird. Dieſer Schluß iſt zuweilen nothwendig, da ſich nicht über die Dinge raiſonniren und ſchließen läßt, wenn nicht vorher die Wörter, deren man ſich zur Bezeichnung derſelben bedient, genau beſtimt ſind. Ein Beyſpiel eines verbalen Schluſſes iſt folgendes: Tapfer handeln und dulden iſt Römiſch. Die Tapferkeit und Geduld ſind alſo römiſche Tugenden. Die Concluſion iſt hier von der Prämiſſe bloß grammatiſch verſchieden. Ridiger macht die feine Bemerkung, daß man dieſe verbalen Schlüſſe am häufigſten in der Stoiſchen Philoſophie antreffe, und daß ſie insbeſondre zu der eigenthümlichen Manier des Seneca gehören. Sie können aber leicht zu leeren Wortſpielereyen verleiten; ein Fehler, der auch bey Stoiſchen Schriftſtellern nicht ſelten iſt.

In dieſer neuen Anſicht, die Ridiger von der Logik giebt, iſt ſehr viel Einſeitiges und Dunkles. Das zeigt ſich auch bey der obigen Unterſcheidung der Schlüſſe in ſinnliche, ideale und wörtliche, die er machte, und der es an einem richtigen Unterſcheidungsgrunde gebrach. Zwiſchen den idealen und wörtlichen Schlüſſen iſt keine wahre Verſchiedenheit; denn beyde gehen nach R's Ausdrucke von der Realität aus; und daß bey den letztern die Concluſion ſich von der Prämiſſe bloß grammatiſch unterſcheidet, berechtigt nicht, eine eigene ſpecifiſch verſchiedene Gattung daraus zu machen. Es ſind die ſogenannten verbalen Schlüſſe nichts weiter als nur unmittelbare Schlüſſe, wo aus der Wahrheit oder Falſchheit eines Satzes auf die Wahrheit oder Falſchheit des gleichgeltenden geſchloſſen wird, die alſo überhaupt genommen völlig einerley Charakter mit den idealen Schlüſſen haben. Eher könte man den Unterſchied zwiſchen den ſinnlichen und idealen Schlüſſen gelten laſſen, ſofern bey jenen conſtruirte, bey dieſen bloß Begriffe zum Grunde liegen. Ridiger ahndete die wahre Differenz zwiſchen Philoſophie und Mathematik, ohne ſie doch gehörig zu faſſen oder auszudrücken. Die Mathematik geht nach ihm von der Möglichkeit aus und endigt in die Möglichkeit; die Philoſophie hingegen geht von der Empfindung und der Wirklichkeit aus, und hat mit dieſer allein zu thun. Es läßt ſich hiergegen einwenden, daß nach dieſer Erklärung alle Träumereyen, wenn ſie nur logiſch richtig gedacht ſind, in ſo weit ſie bloß Möglichkeiten zum Gegenſtande haben, zur Mathematik gehören. Auch dachte Ridiger hier gar nicht daran, daß die von ihm ſogenannte mathematiſche Möglichkeit, wenn ſie einmal beſtimt iſt, in ihrer Anwendung auf den Sinnenſtoff mit

mit Nothwendigkeit verbunden iſt, und das Gegentheil ſchlechthin ausſchließt; anſtatt daß die bloß logiſche Möglichkeit, auf welche er gar keine Rückſicht nahm, immer bloße Möglichkeit bleibt, und keine Nothwendigkeit im Bewußtſeyn hat, weil das Gegentheil derſelben immer ſtatt finden kann. Er berief ſich ſogar, um den Gebrauch der mathematiſchen Möglichkeit zu rechtfertigen, darauf, daß Gott nach ſeiner Allmacht auch non entia wirklich machen könne, und folglich ſich auch annehmen laſſe, daß das Mathematiſch Mögliche in der That der Verwirklichung fähig ſey; er gab alſo dem Mathematiſch Möglichen keinen höhern Werth als dem bloß Logiſch Möglichen. Der eigenthümliche Charakter des Mathematiſch Möglichen liegt darin, daß die Willkühr, womit daſſelbe beſtimt wird, außer an die Geſetze der Logik, auch an die Geſetze der reinen ſinnlichen Anſchauungen von Raum und Zeit, die den Stoff deſſelben ausmachen, gebunden iſt, und der Mathematiker daher bey aller Willkühr, womit er verfahren mag, doch niemals über dieſe hinausgehn darf, wenn er ſich nicht in Unſinn verlieren will; da hingegen das bloß Logiſch Mögliche nur die Geſetze der Logik befolgen muß, in Anſehung ſeines Objects aber nicht weiter an Geſetze gebunden iſt, und deßwegen aus bloßen Träumen beſtehen kann, deren Wirklichkeit nie bewährt werden mag. Eben dieſe Verwechslung des Mathematiſch Möglichen mit dem Logiſch Möglichen hatte auch Einfluß auf Ridiger's Beſtimmung des Eigenthümlichen der Philoſophie. Wenn dieſe ſich bloß mit dem Wirklichen beſchäfftigen, und deßwegen von der Empfindung und Realität (a ſenſione et realitate) ausgehn ſollte, ſo wurde hierdurch die Natur des Möglichen überhaupt und das Verhältniß deſſelben zum

Wirk-

Wirklichen ganz vom Bezirke der Philoſophie ausgeſchloſſen; und in die Mathematik konte gleichwohl dieſe Unterſuchung eben ſo wenig gehören, als in irgend eine andere empiriſche Diſciplin. Auch ſetzte das vom R. angenommene Kriterium der Philoſophie voraus; daß die Empfindung als ſolche das Wirkliche enthalte, und daß ſich das Realprincip beſtimmen laſſe, auf welches die Philoſophie fuſſen könne.

Bey dem allen enthält doch Ridiger's Diſtinction der Mathematik und Philoſophie, wie ich ſchon geſagt habe, eine Ahndung des wahren Unterſcheidungsgrundes beyder; nur brachte er dieſen nicht auf einen beſtimten und deutlichen Begriff. Die Mathematik muß ihre Begriffe conſtruiren, d. i. die Syntheſis der Elemente von Raum und Zeit kann nie ohne Anſchauung ſtatt finden; anſtatt daß die Philoſophie es lediglich mit Begriffen zu thun hat, denen die Anſchauung fehlt. Ferner, die Mathematik beruht auf willkührlichen und gemachten Begriffen; ſie ſchafft und beſtimt durch ihre Definitionen die Gegenſtände, und geht von Axiomen aus. Das darf ſie auch thun, weil die Willkühr, womit die Begriffe gemacht und die Axiome beſtimt werden, doch immer unter den nothwendigen Geſetzen der reinen ſinnlichen Anſchauungen von Raum und Zeit ſteht; und, da die Körperwelt nur nach dieſen Geſetzen vorgeſtellt werden kann, jene Axiome und Begriffe allemal ihre wirkliche Anwendung finden. Dies war es eigentlich, was Ridiger im Sinne hatte, wenn er behauptete, die Mathematik fange bloß von Möglichkeiten an, und endige mit Möglichkeiten oder Problemen. Es giebt objectiv keine wirkliche Einheit, keinen wirklichen Punct, keine wirkliche Linie, u. w.

und wenn der Mathematiker dergleichen als Axiome poſtulirt, ſo geht er allerdings bloß von Möglichkeiten aus. Allein dieſe Möglichkeiten haben doch in der Natur des Raumes und der Zeit einen Grund; ſie laſſen ſich conſtruiren, und die Gültigkeit ihrer Anwendung auf die Körperwelt wird durch die Erfahrung bewährt. Der Skepticismus kann alſo den Gebrauch der Mathematik dadurch nicht aufheben, daß er zeigt, ſie gründe ſich zuletzt auf willkührlichen Axiomen, die ſich an und für ſich und objectiv nicht documentiren laſſen. Bey der Philoſophie iſt hiervon das Gegentheil. Dieſe beruht nicht auf willkührlichen und gemachten Begriffen; ſie kann nicht von Axiomen ausgehen, und durch ihre Definitionen die Gegenſtände beſtimmen; ſondern wenn ihre Begriffe nicht leer und erträumt ſeyn ſollen, ſo müſſen ſie ein reales Fundament haben; die Principien, von denen ſie ausgeht, müſſen nothwendig und durch ſich ſelbſt evident ſeyn; die Objecte beſtimmen bey ihr die Definitionen, nicht umgekehrt. Die Mathematik iſt daher einer apodiktiſchen Gewißheit fähig; die Philoſophie bleibt der Skepſis ausgeſetzt, ſo lange ſie ihr reales Fundament, worauf ſie ſich ſtützt, und die Nothwendigkeit und Evidenz ihrer Principien nicht beglaubigen kann. Soll demnach der von R. angenommene Unterſchied zwiſchen der ſinnlich mathematiſchen und der ideal philoſophiſchen Beweisart eine gültige Bedeutung haben, ſo muß man ihn ſo erklären, daß der mathematiſche Beweis aus conſtruirten Begriffen, der philoſophiſche aus bloßen Begriffen geführt wird.

Als die Hauptlehre der Logik betrachtete Rüdiger die Theorie von den verſchiedenen Arten, die Exiſtenz

ſtenz und das Weſen der Dinge aufzufinden, und er glaubte, auch durch ſeine Bearbeitung dieſer die Logik gar ſehr erweitert zu haben. Quodſi autem Logica, ſagt er, et exiſtentias rerum et eſſentias invenire doceat, non video, quid vltra exſpectari poſſit. Offenbar gieng er aber hier über das Gebiet der Logik hinaus, und zog auch metaphyſiſche Unterſuchungen mit in dieſelbe hinein; was wiederum beweiſt, daß er die Logik aus einem unrichtigen Geſichtspuncte faßte und behandelte. Zu der obigen logiſchen Theorie, die Exiſtenz und das Weſen der Dinge aufzufinden, rechnete er insbeſondre auch die Lehren von der Wahrſcheinlichkeit, von den Cauſalſchlüſſen, und den praktiſchen. In Anſehung der erſtern beſchwerte er ſich über den Zuſtand, worin ſeine Vorgänger, auch die neueſten, Des Cartes, Gaſſendi, Locke, u. a. dieſe Lehre gelaſſen hätten. Man habe die Natur des Wahrſcheinlichen, und ſeinen Werth in Beziehung auf die Erkentniß der wirklichen Beſchaffenheit der Dinge ganz unrichtig beurtheilt. R. hielt das Wahrſcheinliche für einen Schluß, wo wir aus der Uebereinſtimmung mehrer Wahrnehmungen in einer gewiſſen Vorausſetzung, die den Sinnen nicht unmittelbar einleuchtet, eine Erkentniß herleiten, deren Gewißheit jedoch nicht die Möglichkeit des Gegentheils ausſchließt. Um aber jene Uebereinſtimmung der Wahrnehmungen mit der Vorausſetzung recht zu verſtehen, iſt zu bemerken; ſie muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß die Vorausſetzung (Hypotheſe) gleichſam das Princip ausmacht, und die mehreren damit übereinſtimmenden Wahrnehmungen daraus entweder als nothwendige oder als zufällige Concluſionen fließen. Wenn die Wahrnehmungen nicht mit der Hypotheſe zuſammentreffen, ſo geſchieht das entweder, weil ſie ſchwierig

rig und dunkel, oder weil ſie derſelben widerſprechend ſind. Beydes iſt nicht mit einander zu verwechſeln, wenn man das Wahrſcheinliche richtig beurtheilen will. Denn auch bey einer richtigen Hypotheſe über einen Gegenſtand kann es Wahrnehmungen denſelben betreffend geben, die ſich nicht mit ihr in Harmonie bringen laſſen, nicht weil ſie ihr zuwider liefen, ſondern wegen ihrer Schwierigkeit und Dunkelheit, da uns gewiſſe Umſtände unbekant ſind, die wir doch zur deutlichen Auffaſſung der Wahrnehmungen kennen müßten. Einige dunkle und ſchwierige Wahrnehmungen, die ſich nicht mit einer Hypotheſe vereinigen laſſen, machen dieſe nicht immer unwahrſcheinlich. Wohl aber iſt dieſes der Fall, wenn jener Wahrnehmungen viele ſind; denn hier iſt nicht glaublich, daß uns ſo viele Umſtände eines Objects unbekant ſeyn ſollten, aus denen ſo viele ſchwierige Wahrnehmungen entſpringen; ſondern es läßt ſich eher annehmen, daß wir eine falſche Hypotheſe vor uns haben, falls wir anders dieſer nicht blindlings beypflichten wollen. Alle Wahrſcheinlichkeit iſt übrigens entweder theoretiſch oder praktiſch; jene bezieht ſich auf Erkentniß; dieſe auf das Handeln; jene iſt im Gedächtniſſe, dieſe im Urtheile gegründet; beydes aber zum Behufe der Demonſtration.

Noch will ich Etwas über Ridigers Theorie von den Cauſalſchlüſſen und praktiſchen Schlüſſen, die ebenfalls auf die Erkentniß der Weſen der Dinge gerichtet ſind, hinzufügen. Das Weſen der Dinge iſt den Sinnen verborgen, aber nicht die Wirkungen und Mittel; daher muß man jenes aus dieſen zu finden ſuchen. Hierbey iſt das vom R. ſogenante diſciplinale Raiſonnement (ratiocinatio diſciplinalis) nöthig, um ſich vor Täuſchung zu bewahren.

Die

Die diſciplinale Schlußart iſt überhaupt eine Art zu argumentiren, wo man aus angenommenen Kräften oder Vermögen einer wirkenden oder Finalurſache auf mögliche oder nothwendige Wirkungen derſelben ſchließt. Sie unterſcheidet ſich von der metaphyſiſchen dadurch, daß dieſe bloß auf die Exiſtenz der Dinge geht, jene aber auf das Weſen derſelben. Da die Wirkungen entweder phyſiſche oder moraliſche ſind, ſo behalten jene den Namen Wirkungen, dieſe werden Mittel (media) genannt, und ſind Wirkungen denkender Subſtanzen, die Abſichten oder Zweckbegriffe vorausſetzen. Deßwegen wird die diſciplinale Schlußart in eine cauſale und praktiſche getheilt; jene bezieht ſich auf Möglichkeit, Unmöglichkeit der Wirkungen aus wirkenden Urſachen (cauſis efficientibus); dieſe auf eben die Möglichkeit, Unmöglichkeit und Nothwendigkeit der Mittel zu zwecken; ſo daß alſo die praktiſche Schlußart, ſo weit ſie von der cauſalen verſchieden iſt, einzig in der Ausfindung der Mittel beſteht. Ridiger giebt über dieſe Schlußarten und ihren Gebrauch mehrere Regeln, und erläutert ſie durch Beyſpiele.

Schon das Werk R's de ſenſu veri et falſi enthält Vieles, was ſowohl den ältern philoſophiſchen Syſtemen, als der damals in Deutſchland neueſten Philoſophie, der Wolfiſchen, entgegengeſetzt war. Noch mehr aber erklärte er ſich gegen die letztere in ſeiner Philoſophia hypothetica, zu der jenes Werk das Organon war *), und in welcher er ſeine eigene philoſophiſche Vorſtellungsart in Beziehung auf die Gegenſtände entwickelte. Dieſe kann ich hier nicht ausführ-

lich

*) *Andreae Ridigeri* de ſenſu veri et falſi libb. IV. ed. alt. auctior; Lipſ. 1722. 4.

lich darſtellen. Es kommen darin unſtreitig manche neue und helle Blicke, manche ſcharfſinnige Beſtimmungen metaphyſiſcher Begriffe vor; aber im Ganzen iſt es ein wunderlicher Eklekticismus, dem es eben ſo ſehr an Gründlichkeit, als am innern Zuſammenhange fehlt, oft auch in hohem Grade dunkel und verworren ausgedrückt, und an den Myſticismus grenzend. Am merkwürdigſten dürfte darin die Meynung R's von dem Seelenweſen ſeyn, worüber er auch einen Streit mit Wolf anhob, in welchen dieſer ſelbſt ſich jedoch nicht einließ. Ridiger hielt mit mehrern ſeiner Zeitgenoſſen Wolf's Meynungen von der Seele für gefährlich, und glaubte den Urſprung derſelben in einem unrichtigen Begriffe vom Körper zu finden, deſſen Weſen in der Ausdehnung beſtehen ſollte, worin er inzwiſchen Wolfen fälſchlich eine ganz andere Meynung unterſchob, als dieſer wirklich hatte *). R. machte einen ſonderbaren Unterſchied zwiſchen Körper und Materie; das Weſen jenes ſey die Elaſticität; das Weſen dieſer die Ausdehnung. Nun behauptete er, die Seele als ein göttliches Geſchöpf ſey ausgedehnt, und in dieſem Sinne materiell. Denn ein geſchaffenes Weſen muß nothwendig Anfang und Ende haben; es kommen ihm alſo auch nothwendig par-

*) Die über Ridiger's Lehre von der Seele erſchienenen beſonderen Schriften ſind: Wolf's Meynung von dem Weſen der Seele und Ridiger's Gegenmeynung; Leipzig 1727. 8. — Friedrich Adolph Hofmann's Gedanken über Wolf's Logik u. w. Leipzig 1728. 8. — Hieronymus Alethophilus Erinnerungen auf die Gegenmeinung Ridiger's u. w. Leipzig 1728. 8. Vergl. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 537. von Eberſtein Geſchichte der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen B. I. S. 191.

partes extra partes zu, oder es muß ausgedehnt ſeyn. Ungeachtet aber die Seele ausgedehnt und materiell iſt; ſo iſt ſie doch nicht zuſammengeſetzt; ſie hat freylich partes integrantes; dieſe ſind gleichwohl keine weſentliche Theile. Das Subject der Seele iſt materiell; aber darum nicht körperlich. Wird vielmehr die Seele als Form des Körpers genommen, und von dieſem abſtrahirt gedacht, ſo iſt ſie in abſtracto immateriell. In dieſem Sinne, meynt R., ſey ſie auch keine erſchaffene Subſtanz, ſondern eine erſchaffene Kraft, und als ſolche nothwendig unausgedehnt, und ein an ſich unbegreifliches Vermögen der Bewegung. Die Begriffe von der Seele als einer einfachen Subſtanz, von der Geſchwindigkeit und Wirkſamkeit ohne Bewegung, von der Harmonie des Körpers ohne gegenſeitige Berührung — Begriffe, die in der Wolfiſchen Pſychologie aufgeſtellt wurden — waren nach ihn ganz undenkbar. Gegen die Hypotheſe von der präſtabilirten Harmonie wandte er auch ein, daß durch ſie der Wille, die Freyheit und die Sittlichkeit aufgehoben wurden, indem mit beſtimten Veränderungen des Körpers ſich nothwendig auch beſtimte Veränderungen der Seele ereignen müßten, weil ſonſt die angenommene Harmonie zwiſchen Körper und Seele gar nicht ſtatt finden könne.

Ein ſpäteres Werk Ridiger's über die Naturphiloſophie iſt: Phyſica divina recta via inter ſuperſtitionem et atheiſmum media, ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, tendens (Francoſ. ad Moen. 1716.). Er nannte ſeine Naturphiloſophie eine göttliche im Gegenſatze mit der mechaniſchen damals in dem größten Theile des cultivirten Europa verbreiteten. Er wähnte nehmlich, durchaus neue Natur-

turprincipien darin entdeckt und aufgeſtellt zu haben, aus denen jene völlig widerlegt werden könte. Als Naturprincipien nahm er an das Leben oder die Seele, den Aether oder das Licht, die Luft und die Erde; doch ließ er hernach auch die Erde weg, und ſchränkte die Naturprincipien bloß auf die drey erſtern ein. Da er durch Experimente wahrnahm, daß das Licht aus einzelnen Strahlen beſtehe, ſo erklärte er den Aether für nichts Flüſſiges, ſondern für aus kleinen ſtrahlenden Partikeln zuſammengeſetzt, die ſich vom Centrum nach der Peripherie hin ausbreiteten. Hingegen die Luft beſtand nach ſeiner Meynung aus Kügelchen oder Bläschen, die mit einer Bewegung von der Peripherie zum Centrum verſehen wären, wie er aus den Waſſerblaſen bey der Bewegung des Waſſers darzuthun ſuchte. In der Ausführung des Syſtems ſelbſt jenen Principien gemäß wollte er ſo verfahren haben, daß die mathematiſche Schlußart nie von ihm gemisbraucht; die Möglichkeit nie mit der Wahrſcheinlichkeit verwechſelt und noch weniger für demonſtrirte Gewißheit ausgegeben; Fictionen ganz vermieden, ſondern an deren Stelle nur Hülfshypotheſen gebraucht ſeyen, die durch andre Phänomene bewährt wurden. Hiermit entſchuldigte er auch die neue Terminologie. Seine Paradoxieen verurſachten ihm jedoch viele Gegner und Streitigkeiten.

Ridiger gab auch eine Anweiſung zur Zufriedenheit des Gemüths, oder zur Ευθυμια, wie er es nannte, als dem höchſten Gute des menſchlichen Lebens (Leipzig 1721. 8.) heraus. Hier behauptete er, daß das Gute und Böſe, Wohl und Uebel, immer mit einander vermiſcht, und die Luſt mit dem Schmerze in unzertrennlicher Verbindung ſey. Aus der dem Menſchen angebohrnen Vernunft erwies er die Unſterblich-

keit

keit der Seele, und erklärte die Hoffnung der künftigen Glückſeligkeit ſchon in dem gegenwärtigen Leben für einen Schatten derſelben. Dann zeigte er, inwiefern die Zufriedenheit in dieſem Leben erlangt werden könne, und empfahl als Mittel zu derſelben die Klugheit, die Gerechtigkeit, einen weiſen Gebrauch der Furcht und der Hoffnung, eine richtige Vergleichung der Güter und Uebel, und Genügſamkeit. Die Regeln der Klugheit ſetzte er weitläufig aus einander, und tadelte, daß man den Vortrag derſelben beym gewöhnlichen akademiſchen Unterrichte ſo ſehr vernachläſſige, da ihre Kenntniß und Anwendung für das gemeine Leben die größte Wichtigkeit habe.

Nachdem R. ſo die Haupttheile der Philoſophie in einzelnen Schriften bearbeitet hatte, faßte er den Entſchluß, die geſamte Philoſophie in einem beſondern Werke in der neuen Geſtalt darzuſtellen, die er ihr geben zu müſſen glaubte. Schon an ſeinen frühern Vorſtellungsarten hatte er oft geändert und gebeſſert; itzt wollte er wiederum andere Reſultate ſeines wiederholten Nachdenkens vorbringen, ſich einer anderen Methode bedienen, und wo möglich Alles zu einer apodiktiſchen Gewißheit erheben. Aus dieſem Vorſatze gieng ſein letztes Werk hervor: Philoſophia pragmatica methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conſcripta, deſſen Inhalt alſo der Abſicht des Verfaſſers gemäß als ſeine geprüfteſte Ueberzeugung zu betrachten iſt. R. hatte viele Anhänger und Verehrer, beſonders unter denen, die ſeinen mündlichen Unterricht genoſſen hatten.

Ende des vierten Bandes.

BIBLIOTHEQUE DE F. C. DE LA HARPE

Digitized by Google

Digitized by Google

by Google

Digitized by Google